WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO U. J.

Seria II.

PRZEGLĄD BIBLIJNY

(Z OKAZJI I. ZJAZDU BIBLISTÓW POLSKICH).

KRAKÓW 1937

WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO U. J.

Seria II.

PRZEGLĄD BIBLIJNY

(Z OKAZJI I. ZJAZDU BIBLISTÓW POLSKICH)

KRAKÓW 1937

Za pozwoleniem władzy duchownej.

Drukarnia »Powściągliwość Praca« w Krakowie, ul. Kazimierza Wielkiego 95.

WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO U. J.

Seria II.

PRZEGLĄD BIBLIJNY

Z zasiłkiem Ministerstwa W. R. i O. P.

T. I. Zesz. 2.

KRAKÓW 1937

Za zezwoleniem Władzy Duchownej

Redaktor: Ks. Józef Archutowski

Drukarnia „Powściągliwość i Praca“ Kraków, ul. Kaz. Wielkiego 95.

SPIS RZECZY.

Powstanie wolnej, Zjednoczonej Polski skupiło i wzmocniło także polską myśl teologiczną. Kordony uniemożliwiały dawniej wspólną organizację i hamowały współpracę. Dzisiaj istnieją dwie wielkie organizacje Kół Teologicznych i Zakładów Teologicznych, by przez wydawnictwa i zjazdy skupiać i rozszerzać, pogłębiać i podnosić nasze życie.

U nas, jak gdzieindziej, na życiu Wydziałów i Zakładów Teologicznych zaważyła niewątpliwie Encyklika papieska ***Deus scientiarum Dominus*** *z r. 1931. W jednych centrach rozbudowa studiów na sześć lat już się dokonała, w innych znajduje się w pełnym toku. Reorganizacja nie tylko pogłębi nauczanie, lecz rozbudzi i spotęguje naszą myśl teologiczną.*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego zajmuje wyjątkowe stanowisko, najpierw ze względu na swą przeszłość, mając za sobą wiekową tradycję, która nakłada pewne obowiązki. Podobne obowiązki pociąga za sobą fakt, że w murach Jagiellońskiej Alma Mater gromadzi się młodzież z trzech dawnych dzielnic, tworząc żywy wyraz zjednoczenia polskiego ducha. W ten sposób Wydział Teologiczny U. J. stał się jednym z najliczniejszych Wydziałów w Kościele katolickim, gdyż liczba jego słuchaczy zbliża się do 400. W miarę jak młodszy kler będzie miał co raz więcej możności do pracy ściśle naukowej, będzie się starał oprzeć swe aspiracje o Jagiellońską Alma Mater. Pod auspicjami Wydziału Teologicznego U. J. zjawiać się więc będą co raz nowe prace doktorskie i inne, które nie powinny się rozpraszać, by utonąć w zapomnieniu. Tym pracom poświęci Wydział pierwszą serię swych Wydawnictw. Należało także skorzystać z faktu,

że na terenie krakowskim istnieje szereg Zakładów Teologicznych różnych Zakonów i Zgromadzeń. Okazało się, że ich Profesorowie chętnie przystąpią do każdej współpracy naukowej. Za pierwszy owoc tych dążeń trzeba uznać tegoroczny zjazd polskich biblistów, zwołany do Krakowa po Świętach Wielkanocnych przez Ks. Prof. J. Archutowskiego. W związku z pierwszym zjazdem biblistów polskich ukaże się pierwszy zeszyt ***Przeglądu Biblijnego,*** *który także będzie wychodził pod auspicjami Wydziału Teologicznego U. J.*

Pragniemy gorąco, żeby z Święta Zmartwychwstania r. 1937 poszło natchnienie do dalszej pracy polskich, twórczych sił w dziedzinie teologicznej.

W Święto Zmartwychwstania 1937 r.

Ks. Konstanty Michalski
Dziekan Wydziału Teologicznego U. J.

Nowa teoria uzupełnianń

w sprawie Pięcioksięgu.

Eine neue gemässigte Ergänzungshypothese in der Pentateuchfrage.

Die Bibelkommission vom 27. VI 1906 im Pent. sprach nur über nonnullae modificationes. Die katholischen Exegeten nahmen mehr oder wenigere Veränderungen an. P. Heinisch behauptet, dass der Text Pent. unterlag sehr vielen Änderungen. Die gesetzlichen Texte haben einen Novelisationscharakter, Sie waren eine Entwicklung der Mosesgedanken. Heinisch nennt seine Hypothese eine gemässigte; aber in Wirklichkeit ist sie nicht eine solche, denn in Lev. Num. nimmt er mehr als die Hälfte von Ergänzungen an. In der Pentateuchfrage ist seine Hypothese von sehr grosser Bedeutung. Aber ehe die Geschichte der einzelnen gesetzlichen Vorschriften im Pent. nicht gründlich untersucht wird, können wir keine Gewissheit haben, ob diese oder jene Vorschriften von Moses oder aus späteren Zeiten stammen.

Odpowiedź Komisji Biblijnej z dn. 27. VI. 1906 r. w sprawie Pięc. nie miała charakteru ostatecznej decyzji. Komisja stwierdziła, że argumenty przeciwko autentyczności Mojżeszowej nie posiadają mocy przekonywującej, wysunęła hipotezę o pomocnikach — sekretarzach Mojżesza, wyjaśniła, że autentyczności Pięc. nie należy rozumieć w znaczeniu absolutnym, ale sprawę autorstwa Pięc. uważała za niedojrzałą do decyzji. Dokładniejsze jej zbadanie pozostawiła egzegetom.

Jedno wszakże pozytywne wskazanie dała Komisja, a mianowicie, że dzisiejszy tekst Pięc. nie jest identyczny z pierwotnym, gdyż ten w ciągu wieków uległ zmianom przez odnowienia językowe, objaśnienia tekstu, glosy i różne uzupełnienia. Co do ilości tych zmian, wprowadzonych w czasach późniejszych, Komisja nie wypowiedziała się wyraźnie; użyła ogólnikowego zwrotu nonnullas modificationes, co może być i istotnie zostało rozmaicie zrozumiane: kilka, kilkanaście, nie mało, różne. Kom. Bibl. sama nie badała ani poleciła badać sprawę dodatków późniejszych, ale domyślać się można, że przypuszczała nie małą ich ilość. Dowodem może być początkowe zdanie w pytaniu, w którym mówi o istotnej (substantialis) tylko autentyczności i nieskażoności

tekstu Pięc. Ale i to zastrzeżenie jest zbyt ogólnikowe, nie pozwala na dokładniejsze określenie ilości późniejszych dodatków. Niewiadomo bowiem, jak należy rozumieć, co stanowi istotę Pięc. Czy należy ją rozumieć ilościowo tj. ilość wierszy, czy też jakościowo tj. ważniejsze rzeczy, jak np. prawodawstwo Mojżesza? To też wśród późniejszych egzegetów, różnie pojmujących ten wyraz, będą nie małe różnice w przyjmowaniu tych dodatków.

Niektórzy, jak np. E. Mangenot (L'autenticité mosaique du Pent. Paris 1907) byli bardzo powściągliwi. Poza zmianami, które powstały przez błędne przepisanie, przyjmował on za Hoberg'em (Mosesu. Pent. Freib. 1905) nie wielką ich ilość, jak np. Ppr. rr. 31—34, dodane przez Jozuego; Wyj. 36, 8—39, 43, które są opracowanym powtórzeniem Wyj. 25, 10—28, 43; 30; opowiadanie Liczb 10, 35. 36; być może—Liczb 27, 14; Ppr. 3, 8. 11. 14; 4, 41—43; 10, 6—9; 21. 4; być może także dwie pieśni Liczb 21, 14—15. 17—18; wstępy do Ppr. 1, 1—5; 4, 44—49. Poza tym przyjmował możliwość dodatków prawnych; jednak dodawał, że rozpoznanie ich jest znacznie trudniejsze. Niektóre atoli uważał za dodane napewno, jak np. pięciokrotnie podane przepisy o dziesięcinach: Wyj. 22, 28; Liczb 28, 21—32; Ppr. 12, 6. 11. 17; 14, 22—29; 26, 12—15, które nie mogą pochodzić od tego samego prawodawcy.

Późniejsi krytycy przyjmowali możliwość poważniejszych i liczniejszych dodatków. J. Touzard (art. Moise et Josue, w Dict. apolog. de la foi cathol. t. III, 695 nn, Paris 1916) sądził, iż nie mogło być w Pięc. dłuższych dodatków, nie wykluczał jednak znacznej ilości mniejszych jak też nowych opracowań dawnego tekstu. Np. uważał za możliwe, że t. zw. Kodeks Kapłański tj. zawierający przepisy rytualne (Wyj. 24, 15—18: 25, 1—31, 17; 34, 29—40, 38; Kapł. rr. 1—27: Liczb 2, 1—34; 3, 1—4, 49; 5, 1—6, 27; 8, 1—10, 10) był przerobiony i opracowany w czasie późniejszym. Kapłani mianowicie podczas niewoli babilońskiej, pod wpływem nauczania Ezechiela, poddali rewizji stary tekst rytualny: jedne przepisy, które uważali za przestarzałe i nierealne, usunęli, a na ich miejsce dali nowe, bardziej dostosowane do warunków

zmienionych. Bez wątpienia, zmieniono też formę językową. W jakim stopniu przeprowadzono te zmiany J. Touzard wyraźnie nie mówił, ale domyślać się można, iż przyjmował gruntowne. O innych prawach np. w t. zw. Księdze przymierza (Wyj. 20, 22—23, 33) nie miał odwagi powiedzieć wyraźnie, ale nie wykluczał podobnych zmian. Wreszcie, nie wykluczał teoretycznie możliwości dodania tekstów treści historycznej, ale sądził, że wykazanie tego dzisiaj jest bardzo trudne.

J. Nikel (Einleit. in das A. T., Mtr. 1924) jak też J. Göttsberger (Einleit. in das A. T. Frb. 1928) przyjmowali także nie małą ilość dodatków późniejszych. Pomijając dość liczne krótkie uwagi geograficzne, archeologiczne i historyczne, co do których jest dzisiaj zupełna zgoda egzegetów katolickich, że zostały do tekstu dodane, J. Nikel zwracał uwagę na cały szereg (14) paralelnych opowiadań, a także na dwukrotnie lub więcej razy powtórzone przepisy prawne, o których twierdził, że nie mogły one pochodzić od tego samego autora wzgl. prawodawcy. Powtórzenie przepisów prawnych tłumaczył tym, że w czasach późniejszych dodawano do tekstu starego przepisy nowe, które łagodziły lub obostrzały dawne przepisy, bądź też pod wpływem nowych warunków zmienionych wprowadzały nowe ustawy. Zmiany te były dokonywane przez kompetentną władzę. Np. przepisy o dziesięcinach dla kapłanów były praktykowane od najdawniejszych czasów. Ppr. 12, 17—19, zdaje się, nie zmieniało dawnych przepisów; dziesięciny (przeważnie owoce ziemi) były przeznaczone na ucztę przy świątyni, część jej dawano lewitom. Po wprowadzeniu pieniądza można było na miejscu kupić rzeczy na ucztę, a dziesiątą część wartości należało dać lewitom (Ppr. 14, 22—27; 26, 12). Z biegiem czasu dziesięcina stała się regularnym datkiem dla lewitów (Liczb 18, 21), z którego korzystali też kapłani. Do owoców ziemi dodano dziesięciny ze zwierząt (Kapł. 27, 32), a kto zamiast owoców ziemi uiszczał dziesięcinę w pieniądzu winien był dodać piątą część wartości (Kapł. 27, 31). Podobne zmiany przepisów w czasach późniejszych J. Nikel stwierdzał w sprawie ofiar, miejsc ucieczki, świąt etc.

Kiedy powstały poszczególne przepisy, trudno określić, ale nie można zaprzeczyć, że powstały w różnych czasach. W sprawie paralelnych opowiadań historycznych J. Nikel wysunął następujące wyjaśnienie: Mojżesz napisał historyczne i prawne notatki. Na podstawie materiału Mojżeszowego, z uwzględnieniem ponadto innych dokumentów pisanych i tradycji ustnej, dwóch albo więcej pisarzów, niezależnie od siebie, opracowało dzieje Objawienia Bożego od najdawniejszych czasów. Dwa te dzieła historyczne, napisane po Mojżeszu, zostały później połączone. W ten sposób spuścizna literacka Mojżesza została przez to dzieło, jak również późniejsze kodyfikacje prawne, powiększona. Dzisiejszy Pięc. jest właśnie rezultatem tego literackiego rozwoju, który można nazwać organicznym narastaniem.

J. Nikel przyznawał tedy Mojżeszowi napisanie tylko historycznych i prawnych notatek. Gdy napisanie większej i poważniejszej części Pięc. miało być dopiero po śmierci Mojżesza, twierdzenie to należy uznać za niezgodne z orzeczeniem Kom. Bibl., która Mojżeszowi przyznała napisanie istotnej części Pięc. Niektórzy też krytycy katoliccy wytknęli tę niezgodność poglądów (zob. A. Bea, w Biblica, 1925, 221 nn), nie rozciągając jednak swej krytyki do innych twierdzeń jego np. o późniejszych kodyfikacjach prawniczych.

Mniej więcej podobne poglądy głosili też inni krytycy, jak np. H. Höpfl (Introd. 1925), A. Šanda, (Moses u. Pentateuch, Mtr. 1924), A. Bea, (Institut. bibl. De Pentateucho, Romae, 1928, 1933²), a także w ostatnich latach J. Renié (Manuel d'Ecriture sainte, 1930, 1935²), Simon—Prado (Praelect. bibl. Vet. Test. Torino, 1934), L. Dennefeld, Introd. à l'ancien Test. Paris, 1934). Ale wszyscy ci autorowie podręczników nie mogli obszernie i gruntownie roztrząsać sprawy autorstwa Pięc. i późniejszych dodatków. Rzecz ta wymagała szczegółowych badań, które można było przeprowadzić w specjalnych komentarzach lub monograficznych opracowaniach. Niestety, komentarzy katolickich do poszczególnych ksiąg Pięc. od 30 lat z górą tj. od komentarzy, wydanych przez O. Fr. Hummelauer'a (Cursus Script. Sacrae 1896—1902), nie posiadaliśmy.

Pierwszym, który po trzydziestu latach napisał komentarze do Pięc. jest Paweł Heinisch, prof. kat. Uniw. w Nymwegen, jeden z bardziej wybitnych egzegetów niemieckich. W wydawanym pod kierunkiem Fr. Feldmann'a i Herkenné'go komentarzu do Pisma św. Star. Test. ogłosił on komentarze do pierwszych czterech ksiąg Pięc. tj. Rodz. Wyj. Kapł. Liczb (Bonn 1930—1936). Można żałować, że nie napisał jeszcze komentarza do ostatniej księgi Powt. Prawa (komentarz ten napisał prof. H. Junker), gdyż mielibyśmy wtedy jego kompletne poglądy o układzie całego Pięc.

Poglądy swe o Pięc., a przede wszystkiem o jego autorstwie i powstaniu P. Heinisch wyłożył we wstępie do ks. Rodzaju (str. 1—94); uzupełnił je we wstępach do następnych ksiąg, w których specjalnie zajmował się sprawą późniejszych dodatków. Uzasadnienie zaś swych poglądów podał w samym komentarzu, głównie w dość częstych literacko—krytycznych uwagach, do komentarza dodanych.

P. Heinisch, podobnie jak poprzednicy, stwierdza, że Pięc. w dzisiejszej formie nie mógł być w całości napisany przez Mojżesza. Wtórne opowiadania, które z większymi lub mniejszymi różnicami w szczegółach mówią o tych samych faktach, nie mogą pochodzić od tego samego autora. Krytycy radykalni twierdzą, że autor wzgl. redaktor łączył i godził dwa źródła pisane, które odmiennie dane wydarzenie przedstawiały. Heinisch nie przeczy istnienia podwójnej tradycji o pewnych wydarzeniach, nie przeczy, że autor Pięc. mógł je znać, ale nie sądzi, aby miał on je obydwie w swym opisie łączyć i uzgadniać. Trudno bowiem, powiada, przypuszczać, aby po uzgodnieniu różnych opowiadań Mojżesz pozostawił pewne sprzeczności w swym opisie. Raczej trzeba przyjąć, że autor Pięc., który znał różne tradycje, wybrał i przedstawił jedną z nich, tę mianowicie, którą uważał za bardziej odpowiednią. Nieuwzględniona druga mogła istnieć w dalszym ciągu, ustnie przekazywana z pokolenia w pokolenie, aż po pewnym czasie przez nieznanego autora została dołączona do Pięc., bądź to przez mechaniczne dopisanie bądź też przez opracowanie z podaną już w tekście.

O istnieniu takich odmiennych tradycji, nawet w późniejszych dziejach, świadczą opowiadania, podane w księgach późniejszych kanonicznych (Mądr.) i apokryficznych (Jubil. Test. 12 patr.) Np. w ks. Mądr. 17, 1—18, 4 mamy znacznie więcej szczegółów podanych o dziewiątej pladze ciemności, aniżeli w Wyj. 10, 21—23: jest tam mowa o wielkim przerażeniu Egipcjan, widziadłach, nagłych ukazywaniach się ognia, bezsilności czarnoksiężników, rykach zwierząt etc. Bez wątpienia, te szczegóły nowe musiały przechować się w tradycji ustnej.

Jako ważniejsze wtórne opowiadania w Pięc. Heinisch uważa następujące: Kosmogonia (Rodz. 1, 1—2 4 a i 2, 4 b —25),potop (Rodz. 6, 5—9, 17); przeżycia Sary w Egipcie i Gerarze, a także Rebeki w Gerarze (Rodz. 12, 10 nn; 20, 1 nn.; 26, 7 nn); powołanie Mojżesza (Wyj. 3, 1—4, 17 i 6, 2 nn); plagi egipskie (Wyj. 7, 8—11, 10); bunt Korego, Datana i Abirona (Liczb rr. 16. 17). Opowiadania te o tym samym lub podobnych wydarzeniach noszą ślady opracowania: brak w nich jednolitości i ciągłości, są powtórzenia, sprzeczności. Nie mogą one pochodzić od Mojżesza, gdyż nie mógł on np. o swym powołaniu dwukrotnie i odmiennie opowiedzieć; pochodzą zaś od późniejszego autora (wzgl. autorów, bo niewiadomo, czy opracowanie od jednego pochodzi), który, znając z tradycji opowiadania, podobne do opowiadania z Pięc., uważał za pożyteczne to drugie uwzględnić, a jeśli były między nimi pewne różnice, tekst opowiadań uzgodnić. Np. opowiadanie o potopie składa się z dwóch tekstów. Do jednego należą: 6, 5—8; 7, 1—5. 7. 8a. 10. 12. 16b. 17b, 22. 23; 8, 2b. 3a. 6. 8—12. 13b. 20—22. Do drugiego zaś uzupełniającego mogły należeć: 6, 9—22; 7, 8b. 9. 11b. 13—16a. 17a. 18—21. 24; 8, 1. 2a. 3b. 4b. 5b. 7 (?). 13a. 15— 19; 9, 1—17. Ponieważ między uzupełniającym tekstem i kosmogonicznym opisem (Rodz. 1) są pewne podobieństwa (błogosławieństwo ludzi 1, 28=9, 1. 7; człowiek jest wyobrażeniem Boga 1, 27=9, 6; myśl o pokarmie, danym przez Boga 1, 29. 30=9, 3; człowiek jest panem nad zwierzętami 1, 26=9, 2), Heinisch sądził, że obydwa opowiadania pochodzą

od tego samego autora, który też opracował dzisiejsze opowiadanie o potopie.

Poza wtórnymi opowiadaniami Heinisch przyjmuje jeszcze cały szereg opowiadań lub krótszych notatek historycznych, dodanych do pierwotnego tekstu Pięc. Jako krótkie uwagi podaje np. Rodz. 36, 31 „ci są królowie, którzy królowali w ziemi Edomskiej, zanim król izraelski (nad Edomem) królował", co zostało dodane wraz z następną listą w czasach Dawida lub Salomona; Wyj. 15, 14 nn. w pieśni, którą śpiewano po przejściu przez morze Czerwone, jest mowa o przerażeniu Edomitów, Moabitów i Chananejczyków, a nawet wejście do Chanaanu jest faktem dokonanym; Kapł. 18, 17 jest mowa o mieszkańcach, którzy byli przed Izraelitami, co każe przypuszczać, podobnie jak Ppr. 2, 12, wygładzenie Chananejczyków; Liczb 32, 40 n. jest mowa o faktach, które się wydarzyły za Sędziów (10, 3 n.) etc.

W księdze R o d z a j u Heinisch uznaje późniejsze pochodzenie następujących tekstów: Rodz. 1, 1-2, 4a-kosmogonia, napisana przed niewolą babilońską; 6, 9-22 o Noem; 9, 1-17 błogosławieństwo Noego; 9, 28-10, 32 lista narodów; r. 20 o Abrahamie w Gerarze; 22, 21-24 potomkowie Nachora; 25, 1-6. 11-20 potomkowie Cetury i Izmaela; 35, 15. 22b-26 synowie Lei; r. 36 potomkowie Ezawa; 46, 8-27 potomkowie Jakuba, którzy weszli go Egiptu; 47, 8-10. 27. 28 o Jakubie w Egipcie.

W całości Heinisch uznaje jako późniejszych dodatków w ks. Rodzaju 213 wierszy, co stanowi 1/7 prawie całości (wszystkich wierszy w Rodz. jest 1544). Ponadto przypuszcza pewne opracowania i dodatki w rozdz. 7. 8. 14. 17. 26. 30. 31. 33. 37. 42. 48. 49.

W księdze Wyjścia Heinisch uważa jako późniejsze dodatki opisowe następujące teksty: 6, 2-12; 7, 1-6. 8-13 o powołaniu Mojżesza i interwencji w Egipcie, które stanowią wtórne opowiadanie do Wyj. 3, 1-6, 1; następnie 7, 19. 20a. 21b. 22; 8, 1-3. 12-15; 9, 8-12 pewne szczegóły o plagach; 19, 20-25 Mojżesz z Aaronem wchodzą na górę; 32, 9-14 wstawiennictwo Mojżesza za ludem.

O księdze Liczb Heinisch sądzi, że była opracowana na podstawie zapisków Mojżesza w okresie Sędziów, ale jeszcze później dodano do niej następujące opowiadania: 1, 20-46 policzenie pokoleń; 1, 48-53 mowa Boża o lewitach; 7, 1-88 dary złożone przez książąt; 12, 1-15 szemranie Marii i Aarona przeciwko Mojżeszowi; 15, 32-36 opowiadanie o przestępcy szabatu; 24, 20-24 mowy przeciwko Amalecytom, Kenitom i Asurowi; 31, 32-47 podział łupów, zdobytych na Midianitach; 32, 34-42 o podbojach pokoleń Gada, Rubena i Manassesa; 34, 16-29 wyliczenie mężów, którzy mieli dokonać podziału kraju. Krótszych dodatków i uwag ma być znacznie więcej.

Specjalną atoli uwagę P. Heinisch poświęcił zbadaniu dodatków w zakresie prawodawstwa. Przyznaje, że Mojżesz był prawodawcą i napisał pewien zbiór praw, ale uważa za rzecz niemożliwą, aby prawodawstwo, przez niego ogłoszone, miało tak uregulować wszystkie sprawy, iżby wszelka dyskusja a przeto nowelizacja była wykluczona. Prawo, powiada, nie jest wielkością niezmienną, wszelka późniejsza zmiana warunków społecznych i politycznych domaga się nowych norm prawnych. Gdy w starożytności prawo uchodziło za wyraz woli Bożej, starych przepisów nie usuwano z kodeksu; obok nich umieszczano nowe postanowienia, bądź to dokładniej ujmujące bądź też zmieniające stare przepisy. W prawodawstwie babilońskim Hammurabi'ego mamy podane stare i nowe przepisy, w Hittyckim prawodawstwie ponadto jest często zaznaczane, że norma nowego prawa jest inna aniżeli dawnego. Podobnie musiało się dziać z prawodawstwem Mojżeszowym. Dowodem tego są powtórzenia przepisów prawnych w tej samej sprawie: jedne są powtórzone bez zmiany, w innych przepisach są mniejsze lub większe różnice. Dwukrotnie jest podany Dekalog (Wyj. 20, 1-17 i Ppr. 5, 6-21), a przy tym w tekście ich są znaczne różnice. Przepisy o szabacie są podane (poza Dekalogiem Wyj. 20. 8; Ppr. 5, 12) pięciokrotnie (Wyj. 23, 12; 31, 12-17; 35, 2; Kapł. 23, 6; 26, 2); o trzech głównych świętach jest mowa pięciokrotnie (Wyj. 23, 14-17; 34; 18, 22. 23; Kapł. 23, 4-44; Liczb

28, 16-29, 39; Ppr. r. 16); o święcie Paschy — siedmiokrotnie (Wyj. r. 12; 23, 15; 34, 18; Kapł. 23, 5; Liczb 9, 1-14; 28, 16-25; Ppr. 16, 1-8): o dniu przebłagalnym Kapł. r. 16 i 23, 26-32, przy czym godne jest uwagi, że w r. 16 rytuał jest obszerniej podany.

W przepisach można stwierdzić pewne różnice. Np. przepisy o dziesięcinach i pierwocinach głoszą: Kapł. 27, 30-32 dziesięciny mają być Panu poświęcone; Liczb 18, 21-24 dziesięciny mają być dawane lewitom; Ppr. 12, 17-19 dziesięciny z owoców ziemi i pierworodnych trzody nie można spożywać na miejscach zamieszkania, ale należy je zanieść do świątyni, przy tym należy pamiętać o lewitach; Ppr. 14, 22-27 są powtórzone te same przepisy i dodano ponadto, że w razie dalekiej odległości zamieszkania można sprzedać te rzeczy i potem kupione należy spożyć w świątyni; Ppr. 14, 28. 29 każdego trzeciego roku należy odłożyć drugą dziesięcinę dla lewitów i biednych miejscowych; Ppr. 15, 19. 20 pierworodne bydła i owiec należało poświęcić Panu i spożyć przed Panem; Ppr. 26, 12-15 powtórzone to samo prawo, co w Ppr. 14, 28. 29 z dodatkiem, że lewici i biedni mają dziesięcinę spożyć na miejscu, a ofiarujący ma ponadto zapewnić, że dziesięcinę oddał sumiennie.

Nie może ulegać wątpliwości, że tego rodzaju powtórzenia przepisów w tej samej materii, a tym bardziej powtórzenia różniących się przepisów nie mogą pochodzić od tego samego prawodawcy. Wprawdzie Mojżesz przy formowaniu przepisów prawnych uwzględniał przyszłe warunki narodu w Chanaanie, i w ciągu 40 letniego pobytu na pustyni mógł ten lub inny przepis zmienić, poprawić, ale trudno przypuszczać, aby je kilkakrotnie zmieniał, a po napisaniu nowego, aby zostawiał dawny, który już nie miał obowiązywać. Łatwiej te powtórzenia i różnice wytłumaczyć, jeśli przyjmiemy, że dopiero w czasach późniejszych i w zmienionych warunkach narodu kompetentne władze ogłosiły nowe przepisy prawne i dołączyły je do dawnych przepisów.

Według Liczb 31, 21 arcykapłan Eleazar ogłosił wojownikom nowe rozporządzenie, a przy tym z powołaniem się na

powagę Mojżesza. Wnioskować stąd można, że ogłoszenie nowych przepisów należało do kapłanów. Ale oprócz nich byli mężowie, przez Boga oświeceni, którzy nowe prawa ogłaszali, jak np. Jozue (Joz, 24, 25), Samuel (1 Sam. 10, 25). Według I Kron. 16, 4nn. i rr. 23-26 Dawid zorganizował służbę kapłanów i lewitów. II Kron. 31 opowiada o Ezechiaszu królu, jako reformatorze i organizatorze kultu i służby kapłanów. Przepisy, przez nich ogłoszone, miały bezwątpienia charakter noweli do dawnego prawa; a nie jest wykluczone, że nowele te mogły być nawet obszerniejsze, aniżeli dawne prawa.

Odróżnić nowsze prawa od dawnych jest dość trudno. Można jednak przyjąć, że dawne prawa były ujmowane krócej i miały charakter bardziej ogólny. Ponadto, tytuły i uwagi, rozrzucone w dzisiejszym tekście, mogą być podstawą do rozpoznania i oddzielenia starych od nowych przepisów. Np. Wyj. 34, 27 „I rzekł Pan do Mojżesza: zapisz sobie te słowa, albowiem według tych słów (tj. podanych w Wyj. 34, 10-26) zawarłem przymierze z tobą i Izraelem". Kapł. 26, 46 „Te są ustawy, zarządzenia i prawa, które ustanowił Bóg pomiędzy sobą i synami Izraela przez pośrednictwo Mojżesza na górze Synaj". Uwaga ta zamyka jeden zbiór praw, zaraz bowiem (27, 1) następują inne przepisy: „Mówił Bóg do Mojżesza...", zakończone także uwagą: „Te są wskazania, które zlecił Bóg Mojżeszowi dla synów Izraela na górze Synaj" (Kapł. 27, 34). Por. jeszcze Kapł. 7, 37n; 11, 46n.; 12, 7; 13, 59; 14, 32. 54-57; 15, 32n.; 23, 37n; 26, 46; 27, 34 etc.

Jasna rzecz, że przy formowaniu nowego prawa wzorem były dawne przepisy, zwłaszcza, jeśli było ono tylko ich nowelizacją. Tym też można wytłumaczyć pewne podobieństwa dawnych i nowych przepisów pod względem formy. Wreszcie, późniejsi prawodawcy nie wahali się nowe prawa przypisywać Mojżeszowi. Uważali je przecież za rozwinięcie lub zmodyfikowanie praw Mojżeszowych. Sądzili, że w zmienionych warunkach sam Mojżesz ogłosiłby takie nowe prawo. Na tej podstawie nie można mówić o rzeczowej różnicy, jeśli niektóre tytuły są podane odmiennie. Np. według Kapł.

1, 1 Pan mówił do Mojżesza o ofiarach „z namiotu zgromadzenia”, tymczasem na końcu, w Kapł. 7, 38 rozkazania Boże o ofiarach były dane Mojżeszowi „na górze Synaj”. Obydwie te uwagi oznaczają, że przepisy prawne, podane w Kapł. 1-7 pochodzą zasadniczo od Mojżesza i mają powagę boską. A było to najzupełniej słuszne, gdyż wiele przepisów nowych było właściwie tylko rozwinięciem przepisów Mojżeszowych. (Levit. str. 6n.).

Poglądy P. Heinisch'a, które dotychczas przedstawiłem, nie odbiegają wiele od poglądów innych egzegetów katolickich, o których wyżej mówiłem. Różnice między nimi można stwierdzić dopiero w praktycznym stosowaniu tych teoretycznych poglądów Gdy egzegeci mówili o niewielkiej naogół ilości zmian i dodatków późniejszych, Heinisch przyjmuje ich znacznie więcej.

W ks. Wyjścia za dodatki późniejsze uważa następujące teksty: Przepisy Mojżeszowe o święcie Paschy (12, 21-27) zostały po wejściu do Chanaanu rozszerzone przez 12, 3-14 a potem — nie przed czasami Dawida — uzupełnione przez 12, 43-50. Zakaz jedzenia chlebów kwaśnych 13, 3-10 był uzupełniony najpierw przez 12, 15-17, a potem przez 12, 18-20. Przykazania Dekalogu 20, 1-17 były przez dodatki objaśnione i uzasadnione. Podobnie w t. zw. Księdze Przymierza niektóre przepisy zostały zastosowane do późniejszych warunków przez dodanie 22, 24b. 30b; 23, 19a.

Poważniejsze także uzupełnienia zostały wprowadzone do przepisów kultowych w rr. 25-31. Zakończenie ich stanowią zdania 29, 42-46, a przepisy o ołtarzu, kadzeniu, podatku pogłównym, umywalni, wskazania o oleju namaszczenia, kadzidle, rzemieślnikach przy przybytku i odpoczynku szabatowym (30, 1-31, 17) są dodatkiem późniejszym. Rozdziały 35-40 można uważać za przeróbkę i późniejsze opracowanie, dokonane na podstawie rr. 25-29.

Gdy policzymy razem wszystkie teksty treści historycznej i prawniczej, jak też uwagi krótsze, które Heinisch uważa za późniejsze dodatki, okazuje się, że na 1209 wierszy księgi

Wyjścia jest ich 251 wierszy tj. prawie 1/5 całej księgi dodanych.

W ks. Kapłańskiej, która więcej zawiera materiału prawniczego, Heinisch przyjmuje znacznie więcej dodatków. Dodać trzeba, że nie ogranicza się tu do stwierdzenia dodatku, ale podaje zarazem prawdopodobny czas, kiedy te lub inne przepisy zostały sformułowane. A więc z czasów przed Salomonem mają pochodzić: Kapł. 1, 9. 11-13. 14-17 o ofiarach z trzody i sposobie ofiarowania; 4, 1-35 jest opracowaniem; 5, 7-13 o ofiarach gołąbków i mąki; rr. 6-7 (z wyjątkiem 7, 22-27) o roli kapłanów pochodzą z okresu Sędziów i Dawida; 10, 8-9 zakaz picia trunków przez kapłanów; 11, 39. 40 zakaz jedzenia uduszonego i zdechłego; 12, 6. 8 o oczyszczeniu; 13, 47-59 o trądzie na szatach; 14, 8b-32 oczyszczenia z trądu; 16, 11-24. 32-34 ceremonie dnia przebłagania; r. 19 jest opracowaniem, przy czym 19, 5-8 łagodziły przepisy, podane w 7, 15-18; r. 20 przepisy karne; 22, 10-33 o świętości ofiar; 24, 1-9 o świeczniku i chlebach pokładnych; 25, 14-16 (czasy Sędziów); 25, 23-34. 39-50 (czasy Dawida) o jubileuszu.

Z czasów Salomona mają pochodzić: 16, 29-31 termin dnia przebłagania; 17, 8-14 zakaz spożywania krwi; r. 23-terminy świąt; 24, 15-22 przepisy karne; 25, 35-38 o względach dla zubożałych.

Z czasów między Salomonem i Ezechiaszem: 5, 1-6 kazuistyczne wyjaśnienia; 5, 14-26 przepisy o ofiarach za występek; 7, 32-34 wydzielenie kapłanom łopatki z ofiar; 11, 32-38. 41-47; 15, 5-12. 16-18, 21-23. 27-kazuistyczne wyjaśnienia; 17, 15-16 zakaz jedzenia padliny; 18, 25-30 przestrogi, aby wypełniać ustawy.

Z czasów króla Ezechiasza: 26, 3—45 o błogosławieństwach za wypełnianie i karach za przekraczanie prawa; r. 27 o ślubach i dziesięcinach.

W całości, zarówno materiału historycznego jak prawniczego, jest w księdze Kapłańskiej, według Heinischa, dodanego lub opracowanego w czasach późniejszych 526 wierszy. W całej zaś księdze jest 859 wierszy.

W ks. L i c z b dodatkami późniejszymi mają być:

Z okresu Sędziów: 6, 10. 11 o ofiarach nazirejczyków; 8, 23—26 o latach służby lewitów; 35, 6. 7 o miastach ucieczki.

Z końca czasów królewskich: 5, 5—10 o wynagrodzeniu krzywdy; 6, 12—20 o ofiarach nazirejczyków; 10, 7—10 o trąbieniu przez kapłanów; 15, 1—16 o dodatkach do ofiar krwawych; 19, 1—22 o oczyszczeniu po dotknięciu trupa (po czasach Dawida); 30, 2—17 o ślubach niewiast; 36. 16—29 kazuistyczne wyjaśnienia; 28, 1—30, 1 przepisy o ofiarach (czasy Ezechiasza); 9, 1—14 przepisy o świętowaniu Paschy (czasy po Ezechiaszu).

Po niewoli babilońskiej: 18. 20—32 o dziesięcinach dla lewitów i dla kapłanów.

W całości wraz z dodatkami historycznymi — późniejszych tekstów do ks. Liczb dołączonych Heinisch przyjmuje 683 wiersze tj. więcej niż połowę, gdyż cała księga ma 1288 wierszy.

Z powyższego przedstawienia widzimy, że Heinisch przyjmuje w dzisiejszym Pięc. (właściwie w czterech tylko księgach) bardzo dużo późniejszych dodatków. W ks. Rodz. Wyj. dodatków tych przyjmuje względnie nie wiele, ale w ks. Kapł. Liczb. ilość ich przekracza więcej niż połowę księgi. Przyjmując tak znaczną ilość dodatków Heinisch nie sądzi, iżby twierdzenie jego było w sprzeczności z orzeczeniem Komisji Biblijnej, która mówi tylko o nonnulae modificationes i istotowej autentyczności. Większość bowiem tych dodatków, powiada, były „rozwinięciem myśli Mojżeszowych", pośrednio więc były one także dziełem Mojżesza.

Pięc. tedy. tak wnioskuje, w którym znaczna większość materiału pochodzi od Mojżesza, możemy słusznie nazywać dziełem Mojżesza. podobnie, jak mówimy o Psałterzu Dawidowym, choć nie wszystkie psalmy przez Dawida zostały napisane.

P. Heinisch nazwał swoje twierdzenia o powstaniu Pięc. u m i a r k o w a n ą t e o r i ą u z u p e ł n i a ń. Powinien był dodać, że jest to n o w a teoria uzupełniań, aby ją odróżnić od dawnej teorii, którą w połowie XIX w. głosiło kilku kry-

tyków. Teoria jednak Heinischa, oprócz podobieństwa nazwy, nie wiele ma wspólnego z tamtą. Zwolennicy dawnej teorii uzupełniań (H. Ewald, Bleek) przyjmowali, że podstawą dzisiejszego Pięc. było dzieło napisane przez kapłanów w XI—X w.; ponieważ pełno było w nim braków, późniejsi autorowie-kapłani opracowali je gruntownie, dodawszy nie mało tekstów z innych dokumentów lub ustnej tradycji. — Heinisch mówi tylko o późniejszych uzupełnianiach, ale sądzi, że były one, a przede wszystkim przepisy prawne, w ścisłym związku z pierwotnym dziełem Mojżesza, były rozwinięciem myśli Mojżeszowych.

Co sądzić o nowej teorii uzupełniań?

Krytycy katoliccy przyjęli ją naogół przychylnie, w sprawozdaniach podkreślali doniosłe jej znaczenie dla sprawy o autorstwie Pięc. Istotnie, znaczenie jej dla tej sprawy jest wielkie. Teoria ta czyni zbędną i podcina fundamenty t. zw. teorii dokumentów, którą głosili radykalni krytycy z Wellhausen'em na czele, a która przez długi czas uchodziła w ich oczach za niewzruszoną zdobycz nauki biblijnej. Krytycy ci głosili, że Pięc. był ułożony na podstawie kilku dokumentów, pochodzących z czasów późniejszych od Mojżesza tj. z IX—V w. Dzisiejsza forma była mu nadana dopiero przez Ezdrasza lub jego uczniów, a nie jest wykluczone, że jeszcze później pewne teksty zostały doń dodane. Podstawą do przyjmowania różnych dokumentów w Pięc. były dla nich powtórzenia tych samych opowiadań historycznych, tych samych przepisów prawnych, a bardziej jeszcze sprzeczności, które w tych opowiadaniach i przepisach stwierdzali, jak też rozmaitość pod względem językowym i stylowym.

Otóż Heinisch to wszystko tak samo stwierdza i przyjmuje, a więc staje na tym samym niejako gruncie, co i krytycy radykalni. Sądzi on atoli, że powtórzenia i różnice nie mogą być dostateczną racją do przyjmowania wniosków o różnych dokumentach, jako źródłach dzisiejszego Pięc. Sądzi, że lepsze i bardziej rozumne jest ich wytłumaczenie, jeśli przyjmiemy, że w czasach późniejszych do pierwotnego tekstu Mojżeszowego zostały dodane opowiadania historyczne

i przepisy prawne, których domagały się zmienione warunki w życiu narodu. Te uzupełnienia mogły być dodane mechanicznie tj. dołączone do tekstu, albo też były opracowaniem dawnego materiału z nowszym. Gdy tedy w Pięc. obok pierwotnego tekstu Mojżeszowego znajduje się materiał, dodany w czasach późniejszych i pochodzący od innych osób, nic przeto dziwnego, że w dzisiejszym jego tekście są powtórzenia i różnice.

Teoria dokumentów jest całkowicie zbędna. Jest ona ponadto nieuzasadniona, gdyż twierdzenie o istnieniu rzekomych dokumentów, z których miał powstać później Pięc., jest tylko domysłem, nie mającym żadnej podstawy.

Natomiast o poglądach Heinisch'a powiedzieć nie można, iż są tylko domysłem, albowiem twierdzenie jego o późniejszych uzupełnianiach opiera się 1) na faktach analogicznych innych narodów (Kodeks Hammurabi'ego, Hittytów) i 2) na obserwacji życia zbiorowego, które w miarę swego rozwoju i zmian poważniejszych domaga się zmian i nowelizacji dawnych norm prawnych.

Toteż możemy stwierdzić, że w ostatnich czasach teoria dokumentów coraz mniej ma zwolenników, i nie mało nawet jest krytyków, dotychczas radykalnych, którzy ją w ostry sposób zwalczają. Zob. A. Bea. Der heutige Stand der Pentateuchfrage, w Biblica, 1935, 175-200

Zasadnicze tedy twierdzenie Heinisch'a o późniejszych uzupełnieniach należy uznać za uzasadnione. Sądzimy też, że dodatków i przeróbek tekstu Mojżeszowego w czasach późniejszych było nie mało, więcej w każdym razie, aniżeli sądzili dawniejsi egzegeci (Hoberg, Mangenot, Sanda etc). Ale z drugiej strony uważamy, że twierdzenia Heinisch'a o bardzo wielkiej ilości tych późniejszych dodatków, np. w ks. Liczb więcej niż połowa księgi, są przesadne i nie zupełnie uzasadnione. Teorii jego z tego powodu nie możemy uważać za umiarkowaną.

Heinisch naogół uzasadnia swoje twierdzenia, i w poszczególnych wypadkach wykazuje, że ten lub inny tekst nie należy do tekstu pierwotnego, ale jest i dodatkiem póź-

niejszym. Dowodzenia swe opiera przede wszystkim na kryteriach wewnętrznych tj. powtórzeniach lub pewnych sprzecznościach i różnicach w stosunku do bliższego lub dalszego kontekstu. W bardzo wielu wypadkach trzeba istotnie przyznać słuszność jego spostrzeżeniom i wywodom. Po zwróceniu uwagi bez wielkiego trudu można stwierdzić, że tekst jest powtórzeniem lub nie harmonizuje z kontekstem, że ten lub inny tekst nie mógł być napisany w czasach Mojżeszowych. Np. Kapł. 5, 14—16 zawiera wyjaśnienie, że ten, kto przez nieuwagę lub rozmyślnie zatrzymał z rzeczy Panu poświęconych, winien na pokutę ofiarować baranka bez zmazy, wartości srebrnego sykla według wagi świętej etc. Wyjaśnienie to ma charakter kazuistyczny: nic nie mówi o sposobie złożenia ofiary, jest natomiast mowa o syklu świętym, co każe przypuszczać używanie sykla zwyczajnego. Z tych względów tekst ten można uważać za dodatek późniejszy, chociaż na początku jest powiedziane: „I rzekł Pan do Mojżesza".

Ale w wielu wypadkach kryteria wewnętrzne są zawodne. Sam też Heinisch stwierdza, że często jest bardzo trudno określić czas pochodzenia tego lub innego przepisu prawnego, a niekiedy wprost niemożliwe. Mówi wtedy tylko o prawdopodobieństwie. Prawdopodobne jednak dla Heinisch'a niezawsze będzie prawdopodobnym dla innych. O wielu tekstach, których powstanie Heinisch przesuwa do czasów późniejszych, można poważnie wątpić, czy są one późniejszym dodatkiem. Racje, przez Heinisch'a przytaczane, nie zawsze są przekonywujące.

Zdaniem naszym, dopóki egzegeci nie dadzą gruntownych opracowań poszczególnych działów prawodawstwa Mojżeszowego, i dopóki nie wyjaśnią historycznego rozwoju jak też stosunku poszczególnych przepisów prawnych, które mamy rozrzucone w czterech księgach Pięc., nie możemy mieć pewności (na podstawie dzisiejszych badań), że ten lub inny przepis prawny pochodzi od Mojżesza, a tamten z czasów królewskich.

Kraków. *Ks. Józef Archutowski.*

Rola Syrii-Palestyny w dziejach imperializmu starowschodniego i w państwie mesjańskim.

In seinem „Die Rolle Syriens-Palaestinas in der Geschichte des altor. Imperialismus u. im messianischen Reich" betitelten Aufsatz zeigt d. Verfasser, einmal welche hohe politische Bedeutung die vorteilhafte geographische Lage des syr.-pal. Ländergebietes für das hegemonische Machtstreben mancher altor. Völker hatte, und veist dann hin auf die zentrale Stellung und idealle Bedeutung bes. Palaestinas im messianischen Reiche.

Dziś, gdy uwaga nasza znowu zwrócona jest ku ziemiom starożytnego Wschodu, na których zmaga się europejski imperializm z nacjonalizmem wschodnim [1], warto przypatrzeć się podobnym zmaganiom starożytnych państw imperialistycznych z starowschodnim elementem ludowym, broniącym praw swych przyrodzonych. Ważną rolę w tych walkach o hegemonię nad wschodem odegrały tu ziemie położone w Syrii-Palestynie. O wszechświatowym ich znaczeniu świadczą do dziś dnia liczne napisy, wyryte w skale nad rzeką Nahr-el-kelb, przy jej ujściu do Morza Śródziemnego, 12 km na północ od m. Beirut. Tutaj prowadziła od pradawnych czasów droga na wschód do Mezopotamii, a na południe do Egiptu; tutaj uwiecznili swe imiona faraonowie i królowie państwa asyryjskiego i babilońskiego, Hetyci i Grecy i rzymscy cesarze, sułtani arabscy i Francuzi, nie brak napisu i w języku tureckim [2], mającego jakby przypomnieć obecnym władcom tych ziem wiekopomne sic transit gloria mundi! To wszechświatowe znaczenie zawdzięcza Syria-Palestyna swemu naturalnemu położeniu: tworzy ona jakby pomost, łączący ziemie Azji i Afryki; posiadanie jej a tym samym i wybrzeża śródziemnomorskiego dawało danemu państwu przewagę nad resztą krajów. Wszelkie też państwa starożytnego Wschodu, które w ciągu wieków utworzyły się były

---

[1] por. Hans Kohn, Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient, Frankfurt a. M. 1931.

[2] Ebert, Reallexikon der Vorgesch. t. VIII. s. v. Nahr el-Kelb.

na ziemiach północnowschodniej Afryki czy też Anatolii lub Mezopotamii, dążyły do opanowania Syrii-Palestyny celem uzyskania hegemonii nad Wschodem. Jak ten starowschodni imperializm w swym rozwoju i w swych skutkach się przedstawiał, z jaką krytyką już wtenczas się spotkał, postaram się w niniejszej rozprawie przedstawić na podstawie autentycznych źródeł.

I.

Bardzo wczesne, bo już prehistoryczne stosunki kulturalne łączyły Syrię z starożytnym Egiptem; polityczny zaś podbój Syrii przez Egipt datuje się od chwili, kiedy ok. r. 1580 przed Chr. udało się władcom południowego Egiptu oswobodzić ziemie Egiptu z pod panowania Hyksosów. W pogoni za tymi najeźdźcami azjatyckimi zdobyli królowie XVIII dynastii całą Syrię aż ku wodom rzeki Eufrat. Książęta syryjscy, jednocząc się pod kierownictwem miasta Kadesz, zrzucili z siebie jarzmo egipskie; ale po ponownym uderzeniu ze strony Egipcjan pod dowództwem faraona Tutmozesa III, znowu poddać się musieli rządom egipskim. Mimo tak krwawego podboju książęta syryjscy nie uważali swej sprawy za przegraną, każda zmiana na tronie egipskim podniecała ich umysły do zrzucenia znienawidzonego jarzma.

W walce o Syrię powstał wkrótce konkurent dla Egiptu, mianowicie państwo H e t y t ó w, zamieszkałych w Azji Mniejszej, którzy w swej ekspansji dążyli również do opanowania Syrii; zostali oni jednak zaszachowani przez Egipt dzięki przyjaźni, zawartej z państwem Mitanni. O ówczesnych stosunkach politycznych, tj. w 15/14 w. przed Chr., informują nas archiwa odkryte w el-Amarna, miejscowości położonej nad Nilem, dawnej rezydencji faraona Amenofisa IV, i w Boghazköi w Azji Mn., dawnej siedzibie królów hetyckich. Widzimy, jak nawet odległa Babilonia, patrząc z obawą na niebezpieczny dla niej rozwój młodego wówczas i sąsiadującego z nią państwa asyryjskiego, ubiega się o względy Egiptu; Asyria zaś, chcąc pokrzyżować plany Babilończyka, również stara się o nawiązanie przyjaznych

stosunków z Egiptem. Jednak z listów książąt syryjskich adresowanych do faraona, wynika, że potęga Egiptu zaczyna się chwiać, namiestnicy egipscy są za słabi, aby podtrzymać znaczenie i autorytet Egiptu. Najlepiej charakteryzują stan egipski w Syrii-Palestynie słowa namiestnika egipskiego Rib-Addi w mieście Gubla czyli Byblos (Kn. 109, 45)[1]: „dawniej uciekali królowie Kinachni (Palestyny) na widok Egipcjan". Po śmierci Amenofisa IV (Echnatona), słynnego reformatora religijnego, Egipt zanadto był zajęty uspokojeniem powstałych wewnętrznych niepokojów, aby móc należycie bronić swych interesów w Syrii-Palestynie. Mimo to Egipt nie zrezygnował z swych praw do Syrii-Palestyny. W okresie t. zw. Nowego Państwa Hetyckiego nastąpiła na gruncie syryjskim pod miastem Kadesz (1308 przed Chr.) krwawa rozprawa między Muwatalliszem, królem hetyckim, a Ramzesem II. Źródła egipskie przypisują zwycięstwo faraonowi, według zaś dokumentów hetyckich ścigał Muwatallisz Egipcjan aż w okolice Damaszku. Pewnym jest, że Egipcjanie miasta Kadesz nie zdobyli. Jeden z następców Muwatallisza, król Hattuszil zawarł z Egiptem pokój, który zlegalizował dotychczasowe posiadłości obydwóch państw w Syrii, dzieląc kraj ten na strefę północną czyli hetycką i południową czyli egipską[2]. Dalszemu jednak rozwojowi potęgi hetyckiej zagroziło państwo asyryjskie za czasów króla Adadnirari I (1315—1286) i Salmanassara I (1286—1260). Hattuszil szukał wprawdzie oparcia przeciw Asyryjczykom w zawarciu przyjaźni z królem babilońskim Kadaszman-Turgu, jednak długo to przymierze nie trwało. Zresztą nie Asyria miała pogrzebać swego rywala zachodniego, ale raczej ludy zamorskie, napływające od zachodu, od morza Śródziemnego, które również zagroziły Egiptowi, nękanemu do tego stale rozruchami wewnętrznymi.

---

[1] I. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig 1915.

[2] E. Ebeling, Geschichte des alten Morgenlandes. Leipzig 1929, 56 n.; B. Meissner, Zur Geschichte des Chattireiches, Breslau 1917, 17.

Najgroźniejszą potęgą dla państw i ludów starowschodnich, która miała przewyższyć wszystkie poprzednie państwa imperialistyczne tak pod względem terytorialnej ekspansji jak i co do wewnętrznej struktury i organizacji, okazało się państwo Asyryjskie. Zdobycie Syrii-Palestyny i dla niego było koniecznym warunkiem dla uzyskania i utrzymania hegemonii na Wschodzie. Dawno jednak już przed powstaniem Asyrii wyruszyli byli według kronik babilońskich na podbój Syrii (zwanej Amurru) król Sargon Wielki (ok. 2600 przed Chr.) i król Naramsin (ok. 2530)[1]. Z powodu zamieszek wewnętrznych jak i napaści ze strony obcych ludów państwo babilońskie tak osłabło, że sprawom zachodnim poświęcić się nie mogło. Dopiero władcy asyryjscy podjęli się znowu tego zadania. Pierwszym z nich, który dotarł aż do morza Śródziemnego, był Szamszi-Adad I (ok. r. 1890). On to, jak się sam chwali, postawił sobie pomnik w kraju Laban tj. Libanon nad Morzem Wielkim[2]. Właściwym twórcą wielkiej monarchii asyryjskiej starszej epoki był król Aszuruballit (ca. 1360), który zdobył wielką część ziemi na rozbitym państwie Mitanni. Aby uzyskać dostęp do morza, mieli Asyryjczycy dwie drogi do wyboru, jedną na południe przez podbój Babilonii do zatoki Perskiej, drugą na zachód przez podbój Mezopotamii i Syrii ku Morzu Śródziemnemu. Dzieje Asyrii wykazują, że obie drogi wybrano. Po chwilowym zastoju wyruszyli ponownie na podbój Syrii król Tiglatpilezar I (ca. 1115—1093) a później Aszurnassirpal (884—859). Gdy następca jego król Salmanassar III (858—824) zdążał tą samą drogą na zachód, Syria była przygotowana do obrony swych granic; pod miastem Karkar w r. 853 przed Chr. stawiły mu czoło wojska koalicji książąt syryjskich, na czele której stał Bir'idri, bibl. Benhadad z Damaszku. Po stronie koalicji stanął również

---

[1] H. Winckler, Die Euphratländer u. d. Mittelmeer, Leipzig 1905 (AO VII, 2, str. 9).

[2] L. Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur hist. Inhalts I (Leipzig 1911) Nr. 2 col. IV w. 13 nn. — Altoriental. Bibliothek, Leipzig 1926, 24.

Achab król izraelski z 10.000 żołnierzami i 200 wozami wojennymi, także Gindibbu szejk arabski z 1000 wielbłądami. Prawdopodobnie walka ta zakończyła się klęską dla Asyryjczyka, skoro Salmanassar jeszcze w latach następnych pojawił się kilkakrotnie w Syrii. Dopiero po śmierci dzielnego księcia Damaszku, gdy koalicja książąt syryjsko-palestyńskich się rozpadła, uzyskał Asyryjczyk pewien sukces, ale miasta Damaszku nie zdobył. Do tych. którzy wówczas złożyli daniny hołdownicze, należał Jehu. król izraelski. Niezgoda książąt syr. palestyńskich znacznie ułatwiała Asyrii ich podbój: wiele fermentu niezadowolenia wniósł tu książę Damaszku, który dążył do supremacji nad innymi książętami syryjskimi. Z wielką ulgą witał dlatego Izrael, jak się wyraża autor II Reg. 13, 5, przybycie asyr. króla Adadnirari III (810—782), który upokorzył pana nad Damaszkiem.

Inny przykład niezgody, panującej wśród książąt Syrii, mamy z czasów as. króla Tiglat-Pilesara III (745—727), kiedy Rezon z Damaszku' i Pekach król Izraelski napadli państwo Judzkie. „Twoim jestem sługą i synem, przybądź i wybaw mnie z mocy króla Aram i króla izraelskiego, którzy mnie napadli!" (II. Reg. 15, 7) tymi słowami zwraca się Achaz, król Judy, do króla Asyrii, Tiglat-Pilesara, zwanego w Biblii Phul, według tytułu, jaki nosił równocześnie jako władca Babilonii. Damaszek został zdobyty i zniszczony, król Rezon zabity. Podobny los spotkał niebawem stolicę państwa izraelskiego, Samarię, którą zajął król Sargon w roku 722, a mieszkańców w liczbie 27.290 przesiedlił do Mezopotamii, Asyrii.

Źródłem stałych niepokojów dla Asyrii był również Babilon, dumny z swej wiekowej kultury. Tradycyjna rywalizacja między Asyrią a Babilonem zaostrzyła się za panowania asyr. króla Sanheriba (705—681) tak dalece, że doszło do gwałtownej rozprawy, w czasie której miasto Babilon zostało zburzone i zniszczone. Królowie babilońscy szukali wówczas dla obrony swej sprawy sprzymierzeńców wśród ludów niezadowolonych z panowania asyryjskiego,

między innymi odwiedzili posłowie kr. bab. Merodachbaladana także króla judzkiego Ezechiasza (cf. II Reg. 20). W r. 701 wybrał się Sanherib na zachód, aby rozprawić się z koalicją syryjsko-palestyńskich miast popartych przez Egipt. Sanherib oblegał wtedy miasto Urusalim czyli dzis. Jeruzalem. kraj spustoszył i uprowadził masę ludzi i bydła z Palestyny. Miasta Jeruzalem jednak nie zdobył. Po Sanheribie objął panowanie w Asyrii kr. Asarhaddon (681—669). Daniny i bogate okupy wciąż jeszcze wpływały do skarbca królewskiego, nawet z wyspy Cypr od książąt o imionach greckich, jak na to wskazują końcówka -su względnie -os. Ponieważ coraz wyraźniej zaznaczały się wpływy egipskie przy wszelkich zaburzeniach w Syrii-Palestynie, postanowił Asarhaddon położyć kres tym machinacjom. Po kilku nieudałych próbach pobił on w r. 671 króla Tirhaka i zajął Egipt, przez co państwo asyryjskie osiągnęło największy wzrost swych granic. Niebawem zbliżał się upadek tego olbrzymiego państwa. Armia asyryjska, osłabiona walkami króla Aszurbanipala (668—626) z północnymi wrogami jak Kimmerowie i Aszkuza (Scytowie)[1], a przede wszystkim walką bratobójczą Aszurbanipala z Szamaszszumukinem, który 'sprawował urząd namiestnika nad częścią Babilonii, ulec musiała wreszcie silniejszemu wrogowi. Cios śmiertelny zadał jej Kyaxares, wódz ludów, sprzymierzony z Nabopolasarem, księciem chaldejskim, który zdobył Babilon. Niniwe upadła w r. 612 przed Chr. Daremnie wyruszył faraon Necho Asyryjczykowi na pomoc, w rzeczywistości, aby sobie zapewnić posiadanie Syrii-Palestyny. Po klęsce, którą Necho zadał judzkiemu królowi Jozjaszowi pod Megiddo, sam został pobity w r. 605 pod Karkemisz przez Nebukadnezara, twórcę państwa neobabilońskiego, i musiał z zajętych przez siebie ziem się wycofać.

Po upadku państwa asyryjskiego podniosło się jeszcze raz państwo babilońskie. Podobnie jak miasto Niniwe przed upadkiem państwa asyryjskiego miał i Babilon jeszcze za-

---

[1] L. Piotrowicz, Upadek Asyrii — Kraków 1928.

błysnąć w całym swym blasku i majestacie, aby następnie być pogrzebanym aż do czasu ich odkrycia. Katastrofę zburzenia miasta Jeruzalem w r. 586, której dokonał król Nebukadnezar, spowodował po części sam lud żydowski, słuchając podszeptów Egipcjan, którzy, nie dysponując dostatecznie własną siłą militarną, ciągle podburzali mniejsze państwa Syrii-Palestyny przeciw rywalom.

Na gruzach poprzednio przedstawionych państw powstaje imperium perskie, którego władcy kierują swą politykę imperialistyczną już w innym kierunku poprzez półwysep małoazjatycki ku ziemiom zamieszkałym przez plemiona greckie, gdzie dochodzi do coraz ostrzejszych starć między duchem despotyczno-orientalnym a duchem wolności greckiej; od zachodu następuje reakcja, która z wyprawą Aleksandra W. wprowadza na ziemiach wschodnich politykę ducha pojednania świata greckiego z wschodnim.

II.

Zapoznawszy się krótko z dziejami imperializmu starowschodniego, którego ekspansja szła szczególnie w kierunku opanowania Syrii-Palestyny, przypatrzmy się teraz, jak starali się ówcześni kronikarze uzasadnić dążenia imperialistyczne ówczesnych państw, jaką metodą i środkami starano się ugruntować zdobytą potęgę.

Opanowanie ówczesnego świata, zdobywanie obcych krajów i ludów służyć miało, według ówczesnych kronikarzy, do podniesienia znaczenia i potęgi państwa i dla pomnożenia sławy króla, reprezentanta danego państwa. Bogowie sami według ich zdania pobudzali królów do takich czynów, dawali im siłę i zwycięstwo do pokonania wrogów, oni to rzucali strach i popłoch na ludy, których mienie i życie przeznaczali dla swych ulubieńców, synów bożych, królów przez siebie wybranych. A ludy raz podbite związane były przysięgą do zachowania wierności państwu—zwycięscy. Każde dążenie do zrzucenia jarzma uważano za rebelię, za złamanie przysięgi, za co ściągali na siebie gniew i karę samych bogów,

którą wykonywali w ich imieniu królowie i ich armie. W jaki okrutny sposób to ponowne ujarzmienie ludów, pragnących zachować swą wolność i niezależność, się odbywało, kronikarze ówcześni z właściwym sadystycznym zadowoleniem przedstawiają to przy każdej okazji[1].

Ogólnie Egipcjanie nie uchodzili za lud waleczny i do wojen skłonny. Dopiero w czasach Nowego Państwa udzielił się wojenny nastrój królów 18. dynastii po uwolnieniu kraju od znienawidzonych najeźdźców syryjskich czy azjatyckich Hyksosów także większej części ludu egipskiego. Napisy oficerów tej epoki, odkryte w ich grobowcach, przedstawiają wojnę jako największe szczęście w ich życiu[2]. Coraz więcej pojawiają się w armii egipskiej obcy najęci żołnierze i nowy sposób prowadzenia wojny za pomocą rydwanu; obrazy i rzeźby przedstawiają faraona walczącego z rydwanu. Listy z okresu el-Amarna, skierowane do faraona, zawierają specjalne życzenia dla jego wojska, koni i rydwanów królewskich. Z zadowoleniem wyliczają kronikarze, ile zdobyczy wojennej przyniosły różne wyprawy faraonów. Tak np. wylicza analista, opisujący wyprawę kr. Tutmozesa III, z zdobyczy zyskanej pod palestyńskim miastem Megiddo „340 jeńców, 83 (uciętych) rąk, 2041 koni, 191 źrebiąt, 8 ogierów, złotem obite wozy książąt, 892 wojennych wozów, piękne bronzowe kolczugi książąt, 200 takich od ich żołnierzy, 502 łuków, 1929 wołów, 2000 kóz, 20 500 owiec, 87 dzieci księcia z Kadesz, 1796 niewolników i niewolnic i ich dzieci, drogie kamienie, złote czary, różne naczynia, wielki dzban syryjskiej roboty, wielkie kotły, 87 mieczy, srebrne figury, 3 laski ozdobione głowami ludzkimi z kości słoniowej, z drzewa hebanowego, lektyki itd., co wszystko świadczy o bogatej kulturze miast syryjskich[3]. Że Egipcjanie dopuszczali się na swoich wyprawach wojennych także barbarzyństw, o tym świadczy opis

---

[1] J. Jelito, Die peinlichen Strafen im Kriegs—und Rechtswesen der Babylonier u. Assyrer' Breslau 1913, 6n.

[2] Erman-Ranke, Aegypten, Tubingen 1923 str. 620.

[3] Altorientalische Texte, Tubingen 1909 str. 240.

zwycięstwa odniesionego przez Amenofisa II nad Syrią półn. gdzie król sam zabił własnoręcznie 7 książąt swą maczugą a ciała ich kazał powiesić do góry nogami na swym okręcie[1].

Mniej obszerne opisy łupów i zdobyczy wojennych spotykamy u kronikarzy hetyckich. Wśród środków, uważanych za konieczne do zwalczania krajów i znienawidzonych ich mieszkańców, spotykamy u Hetytów różne prośby skierowane do bogów jak np. do bogini Isztary, lub czary i przekleństwa rzucone na miasta i państwa w tym celu, ażeby bóstwo je opuściło i pozbawiło kraj dobrobytu, a mężczyznom odebrało męstwo, broń ich zaś oddało w ręce Hetytów (AO 25, 1925, 20ff.).

Najbezwzględniejszą polityką wyróżniła się Asyria. Kroniki asyryjskie nacechowane są opisami najwyszukańszych okrucieństw, których dopuszczała się soldateska asyryjska na schwytanych wodzach ludów powstałych do walki w obronie swej wolności. Ucinanie głów i innych członków ciała, odzieranie z skóry i zawieszanie tych trofejów na murach miast zdobytych, wieszanie ciał na palach, należały do ulubionej metody żołnierzy, stojących na usługach imperializmu asyryjskiego[2]. Oprócz wielkiego upustu krwi trzeba wziąć pod uwagę jeszcze wielkie transporty jeńców do Asyrii, którzy rekrutowali się przede wszystkim z rzemieślników i techników, obznajomionych z wyrobami metalicznymi, dalej z budowniczych wszelkiego gatunku, lekarzy itd., dalej niewiasty, córki książąt, które zapełniały haremy królów asyryjskich. Coroczny ten kilku — i kilkunastotysięczny napływ obcokrajowców w Asyrii, spowodowany polityką deportacyjną królów asyryjskich, musiał doprowadzić do stosunków anormalnych, podobnych do tych, jakie zapanowały później w państwie rzymskim i powoli przyczyniły się do jego upadku. Do ubytku w ludziach należy jeszcze zestawić ogromne zapasy złota i srebra i innych metali, kości słoniowej, wyroby

---

[1] Altor. Text str. 245

[2] zob pracę autora: Die peinlichen Strafen in Kriegs und Rechtswesen der Babylonier u Assyrer — Breslau 1913 str. 17 nn.

sztuki z tych materiałów, stada bydła, koni i owiec, z czego ogołocono nawet najdrobniejsze krainy. Wszystko to wędrowało za króla Aszurbanipala do Asyrii, aby wzbogacić pałace tych największych ciemięzców starożytnego Wschodu [1]. A czego nie można było wywieźć, zostało zniszczone, jak parki, drzewa, zboża i zrównane z ziemią.

III.

Według poprzednich relacji o ekspedycjach wojennych, podjętych ze strony wymienionych państw imperialistycznych starożytnego Wschodu, wydawaćby się mogło, jakoby z podbitej Syrii-Palestyny pozostać mogły już wtenczas tylko zgliszcza i ruiny. Wykopaliska jednak, przeprowadzone w licznych starożytnych osiedlach syryjsko-palestyńskich, wykazują, że wprawdzie żadne z nich co do bogactw nie może się mierzyć z miastami innych krajów jak Egiptu lub Mezopotamii, jednak to, co się zachowało aż do naszych czasów, świadczy o bogatej kulturze Syrii, wykazuje, w jakiej mierze Syria i Palestyna korzystały z kultury ludów sąsiednich, z kultury tych państw, które przez długie wieki trzymały je w swej zależności. Stosunkowo najliczniej reprezentują się wpływy kultury egipskiej. Liczne i bogate dary, złożone przez Egipcjan w świątyniach miast syryjsko-palestyńskich, jak Byblos, Ras-Szamra (dawn. Ugarit), Beisan i i. świadczą nie tylko o względach, okazanych bóstwom tego kraju, ale również jak wielce Egipcjanom zależało na pozyskaniu sobie syryjskich baalów i różnych Asztart, i na utrzymaniu kraju tego pod swym panowaniem [2]. W Ras-Szamra, w północnej Syrii, wystawił jakiś wyższy urzędnik egipski stelę ozdobioną rzeźbą i napisem hieroglificznym na cześć syryjskiego boga Baal Safon (AO 33, 1933, 7). Podobną stelę rzeźbioną w stylu egiptyzującym odkryto w palestyńskim Beisan, którą niejaki Amenemapt w świątyni może przez niego fundowanej, pochodzącej z czasów wielkiego

[1] Fragmenty obelisku wywiezionego z Egiptu znaleziono w mieście Aszur, cf. Archiv f. Orientf. X, 1935, 94.

[2] A. Lods, Les pophètes d'Israël. Paris 1935, p. 20.

zdobywcy Tutmosesa III, poświęcił baalowi tego miasta zwanemu Ma'kal. Znalezione w Beisau i innych miejscowościach rzeźby, przedstawiające symboliczne zwierzęta bóstw syryjskich lub resztki z ofiar dla nich złożonych, świadczą również o poszanowaniu, jakie okazywali tamtejsi koloniści egipscy religii kraju podbitego [1].

Pod względem administracyjnym pozostawiali faraonowie miasta Syrii-Palestyny w rękach tamtejszej arystokracji, jak o tym świadczą semickie, małoazjatyckie lub nawet indogermańskie imiona książąt stojących na czele miast syryjsko-palestyńskich, a w korespondencji z el-Amarna hazanu zwanych. Egipt utrzymywał w krajach tych prócz garnizonów jedynie swoich egipskich komisarzy, t. zw. rabisu dla pełnienia nadzoru oraz pilnowania najważniejszych interesów Egiptu, tj. regularnego dostarczania różnych danin i podatków na dwór królewski.

Stosunkowo słabiej przedstawiają się wpływy kultury hetyckiej. Ślady importowanego przemysłu hetyckiego dają się zauważyć nawet w Palestynie, np. w mieście Beisan, gdzie w świątyni pochodzącej z czasów faraona Amenofisa III znaleziono broń w postaci siekierki hetyckiej i pieczątkę z hetyckimi hieroglifami (RB 38, 1929. 560).

Najtrwalszym z wpływów kultury babilońskiej okazała się tabliczka gliniana z pismem klinowym i językiem babilońskim, jak to dowodzi korespondencja z el-Amarna i liczne tabliczki odnalezione w różnych miejscowościach palestyńskich. Silniej te wpływy działały w Syrii północnej, gdzie np. w starożytnym Katna (dziś Miszrife, w okolicy Homs) odkryto świątynię szumeryjskiej bogini Nin-Egal, i gdzie, jak to dowodzą odkrycia w Ras Szamra, istniała szkoła i biblioteka dla studium języka akkadyjskiego i powstało pismo klinowe o alfabetycznym charakterze [2].

Z okresu imperializmu asyryjskiego zachowało się kilka pomników z rzeźbami przedstawiającymi królów asyryjskich,

---

[1] Rev. Bibl. 37, 535 nn.

[2] Syria XI (1930), 157 i 311 nn.

którzy kazali je postawić na znak swej potęgi i odniesionego zwycięstwa na zachodnich krańcach swego państwa jak np. w półn. Syrii w dzis. Sendżirli lub nad rzeką Nahr-el-kelb nad wybrzeżem fenickim. Innych wyraźnych śladów kultury asyryjskiej, które mogłyby wskazać na podniesienie stanu kultury ziemi syryjsko-palestyńskiej zajętej przez Asyrię, brak. Chwali się wprawdzie np. król Asarhaddon (ZA 40, 1931, 249), że miasta, które w czasie wojny zostały zniszczone i spalone, on znowu odbudował, dając im inne nazwy, ale zaludniał on je mieszkańcami z innych krajów, zajętych również przez jego wojska. Jest to t. zw. polityka deportacyjna, mająca z jednej strony zapobiec wszelkim zakusom do rozruchów przeciw panowaniu asyryjskiemu, ale mająca również zapewnić dostateczny przypływ danin od nowozaludnionych miast do stolicy państwa asyryjskiego[1].

IV.

Do ludów, zamieszkałych w Palestynie, należał także Izrael. Dzieje jego związane są z losami ludów sąsiednich; i jego dotknęła pięść imperializmu egipskiego, asyryjskiego i babilońskiego. Opowiadają nam o tym pisma St. Testamentu, księgi historyczne i prorockie. Szczególnie cenne są dla nas sądy, jakie głoszą o ówczesnych ludach i państwach mężowie, zwani prorokami, którym starożytny świat nic analogicznego przeciwstawić nie potrafi. Świadomi swego zadania, jakie spełniać mieli wśród swego ludu, ostrzegali go przed bałwochwalstwem i karcili za przestępstwa moralne. Do przestrzegania tych praw moralności uważali proroccy jako zobowiązanych nie tylko Izraela, ale również i inne ludy i państwa, jak głosił prorok Amos (1, 3—2, 3;) i Izajasz (10. 5 nn.).

Wystąpienie proroków wśród Izraela spowodowane było nastawieniem stosunków stojących w sprzeczności do jego religii i kodeksu praw moralnych. W pierwszych czasach

[1] E. Forrer, Die Provinzeinteilung des Assyrischen Reiches — Leipzig 1921, 49 nn.

powstałego państwa izraelskiego spoczywał cały handel i przemysł w rękach Kanaanitów, którzy częściowo przewyższali Izraelitów pod względem kulturalnym. Położenie kraju na głównym trakcie, prowadzącym z Egiptu i Arabii do krajów i ludów na północ z nim sąsiadujących, zniewoliło Izraelitów również do zajęcia się sprawami handlowymi i do nawiązania bliższych stosunków z sąsiadującymi z nim ludami jak Fenicjanami, Damaszkiem, i do stworzenia floty. Jak groźnym konkurentem stał się z czasem Izrael dla hanzeatyckiego państwa Tyru, wynika z ks. proroka Ezechiela (26, 2), z słów niepohamowanej radości tego miasta z powodu zburzenia miasta Jeruzalem przez Nebukadnezara. Wymiana handlowa z Fenicjanami spowodowała w kraju wielki dobrobyt; podniosła się produkcja płodów rolnych, ale wzrosła też i chciwość gromadzenia coraz większej ilości ziemi i kapitału w rękach gospodarczo silniejszych, co spowodowało znów wyzysk i zniszczenie niższych i średnich właścicieli. Z nastaniem dobrobytu zapanowała żądza używania, zbytek, upodobanie kobiet w przepysznym strojeniu się. Izrael zaczął ulegać wpływom ówczesnej kultury. Materializm, religijny synkretyzm, tępienie sumienia spowodowały stosunki, świadczące o zupełnym rozluźnieniu obyczajów. Takie deptanie praw przyrodzonych, sprzeniewierzanie się ludu swemu specjalnemu zadaniu, musiało według proroków wywołać gniew Boży i sprowadzić klęskę narodu [1]. „I przyprowadził Jahve ciemięzców na niego i pobudził nieprzyjaciół jego, Aram na wschodzie, Filistynów na zachodzie, i pożarli Izraela chciwym pyskiem" (Iz. 9, 10). Wszystko to, co było dumą narodu, w czym pokładał Izrael całą nadzieję obrony swej egzystencji, runie, według Iz. 2, 6 nn., w dniu nawiedzenia Bożego, ich skarby, rumaki i rydwany i baszty, i mury i flota, żołnierze i dowódcy; dalej przedstawia prorok (Iz. 5, 26n.) swemu ludowi, jak przed armią nieprzyjaciela, którą ześle Pan na swój naród niewdzięczny, nic się nie ostoi.

---

[1] por. A. Eberharter, Die soziale u. politische Wirksamkeit des atl. Prophetentums, Salzburg 1924.

Był to właśnie okres, kiedy nad Wschodem zawładnęła potęga Asyrii. Ale Asyryjczyk miał być, według proroka, tylko narzędziem w ręku Boga dla ukarania niesfornego ludu izraelskiego. „Lecz on tak nie myśli, jego pragnieniem jest zniszczenie i wytępienie narodów..... czy królowie nie są moimi książętami? — tak myśli Asyryjczyk według proroka, — jak poszło Karkemisz tak i Kalno, jak Arpad tak i Hamat, jak Damaszkowi tak i Samarii: a co uczyniłem Samarii uczynię również Jeruzalem... Siłą mojej ręki to uczyniłem" — taką pychą nadęty mówi do siebie Asyryjczyk według proroka, — „moja ręka zabrała jak z gniazda bogactwa ludów. Jak się zbiera opuszczone jaja, tak zgarnąłem wszystkie ziemie" (Iz. 10, 5—15). Takie barbarzyństwa, bezprawne postępowanie Asyryjczyka nie było po myśli Boga, dlatego postanowił Jahwe złamać Asyryjczyka w kraju moim (tj. Palestynie), depcącego po górach moich" (Iz. 14, 25).

Prorok Izajasz widzi w tej potędze asyryjskiej czy babilońskiej ucieleśnienie siły szatańskiej[1], która za swoją niepohamowaną pychę strącona będzie do szeolu. Dla ilustracji niech służą jego słowa własne: (14, 4nn.).

Jakże skończył ciemięzca, upadła pycha.
Złamał Jahwe kij bezbożnych i rózgę panujących.
Który narody bił w zapalczywości biciem ustawicznym.
Teraz odpoczywa, jest w pokoju ziemia cała, radość wielką okazują
Cyprysy nawet cieszą się nad tobą, cedry Libanu.
„Odkąd ty się położyłeś, już nikt nie wstąpi do nas, ktoby nas ścinał".
Szeol u dołu zerwała się przed tobą, na przyjście twoje czekając.
Powstają z tronów swoich królowie wszystkich narodów.
(Ci wszyscy odzywają się i mówią do ciebie:)
„Do Szeolu strącona jest pycha twoja i dźwięk harf twoich.
Jakże spadłeś z nieba Helal ben Szahar.
Wszakżeś mawiał w sercu swym: „Wzniosę się ku niebu.
Nad gwiazdy Boże wywyższę tron mój.
Usiądę na górze zgromadzenia na krańcach północy.
Wstąpię na wysokość obłoków, będę równy Najwyższemu" —
Ależ nie, strącon jesteś do Szeolu w najgłębsze głębiny.

[1] cf. autora rozpr. w „Collectanea Theologica" p. t. „Starowschodni mit", Lwów 1934, 24 nn. 139 nn.

Upadła potęga Asyrii, a z chwilą upadku i Babilonu wybiła dla Żydów godzina powrotu do ziemi ojczystej, na który zezwolił król perski Cyrus, objąwszy spuściznę poprzednich państw. Izrael miał żyć dalej. Wielki sąd i sroga pokuta, które przeszedł Izrael, miały być drogą do jego odrodzenia. Co było świeckiego, materialnego w Izraelu, musiało iść drogą doczesności, musiało runąć i zginąć, jak inne państwa ówczesne, ale religia Izraela, która wyróżniała go wśród ludów ówczesnego Wschodu, była zadatkiem jego niezniszczalności. Nawiązując do prastarych przepowiedni o charakterze mesjańskim, przedstawiają prorocy przyszłe państwo Izraela o rozmiarach wielkiego imperium, do którego należeć będą wszystkie narody.

„Niech włada od morza do morza, — mówi Psalmista 72, 8—11
od rzeki (Eufrat) aż do krańców ziemi,
Jemu niech się kłaniają mieszkańcy pustyni,
Królowie Tarszisz i z wysp niech znoszą podarki,
królowie z Saba i Seba niech płacą daniny.
Niech wszyscy królowie jemu się kłaniają,
niech wszystkie narody mu służą".

Nowy imperializm wyrasta tu przed nami, ale o charakterze idealnym. Na górze Syjonu zasiądzie król, którego prawdziwa sprawiedliwość cechować będzie, który przyniesie światu prawo i pokój. Nie będzie to król na podobieństwo Sargona lub Aszurbanipala, którzy tworzyli swe państwo oparte na mieczu i gwałcie, ale na nim spocznie „Duch Pański i duch mądrości i rozumu, Duch rady i mocy, Duch umiejętności i bojaźni Bożej" (Iz. 11, 2). Narody temu królowi poddane „przekują miecze swe na lemiesze a włócznie swe na sierpy; nie podniesie naród przeciw narodowi miecza, ani się będą ćwiczyć do bitwy" (Iz. 2, 4). Ludy, objęte tym wielkim imperium duchowym, zupełnie inne przyjmą oblicze, inne okażą zainteresowanie: zamiast wojny niszczącej narody i dobra ich pielęgnować będą kulturę pokoju i ducha, będą czerpać ze zdroju nauki i prawdy, wytryskającego z góry Syjonu:

„Pójdźcie a wstąpmy na górę Pańską, do domu Jakubowego, a będzie nas uczył dróg swoich i będziemy chodzili ścieżkami jego; albowiem z Syjonu wyjdzie zakon a słowo Pańskie z Jeruzalem. (Iz. 2, 4).

Takiego więc uzupełnienia, udoskonalenia i wyjaśnienia doznała za czasów proroków obietnica, dana przez Boga Abrahamowi: „W tobie błogosławione będą wszystkie narody ziemi" (Gen. 12, 3; 18. 19). Interpretacja tej obietnicy, jaką daje Psalmista a później prorocy, nastąpiła właśnie w tym czasie, gdy król Dawid ugruntował państwo izraelskie a mianowicie, gdy za czasów proroków tworzyło się wielkie imperium Asyryjskie, które pochłaniało w sobie różne narody ówczesnego świata, niosąc im zamiast pokoju i szczęścia, śmierć okrutną, pożogę i zniszczenie. W przeciwieństwie do tego imperium pogańskiego o obliczu groźnym i surowym ma w przyszłości powstać imperium mesjańskie, dające narodom pokój, sprawiedliwość i zbawienie. I w tym imperium prowadzić będzie droga z Egiptu do Assur przez Palestynę, siedzibę Izraela, jak mówi prorok Izajasz (19, 23), i to nie jak ongiś przeznaczona dla sił militarnych, lecz dla pojednania narodów zamieszkujących te ziemie, które dotąd nienawiścią do siebie pałały. I jak ongiś w czasach imperializmu militarnego Palestyna-Syria była czynnikiem ważnym dla uzyskania hegemonii nad Wschodem, tak w imperium mesjańskim ziemia ta stanie się ośrodkiem i źródłem „błogosławieństwa na ziemi" (Iz. 19, 24), albowiem „z Syjonu wyjdzie zakon a słowo Pańskie z Jeruzalem" (Iz. 2, 4).

Wykładnikiem tych proroctw o imperium mesjańskim, w którym Bóg sam królem jest, są oczywiście pisma Nowego Testamentu, które nawiązują do tamtych o „basileia tou theou", jak i dzieje Kościoła Mesjasza. Chrystusa. Porównywanie starowschodniego imperializmu z imperium mesjańskim, wyżej przedstawione, ma być nowym dowodem, jak dla interpretacji Pism St. Testamentu konieczna jest znajomość dziejów i kultury starożytnego Wschodu.

Katowice. *Ks. Dr Józef Jelito.*

Papirusy Chester Beatty'ego i ich znaczenie dla biblistyki.

L'articolo mette in rilievo l'importanza dei papiri biblici di Chester Beatty per la scienza biblica. Il testo specie del Nuovo Testamento, essendo di molto anteriore ai piú antichi codici, presenta l'identico testo finora conosciuto; sicché oltre alle soliti varianti non se ne spera piú delle ulteriori sorprese testuali. I papiri del Museo Britannico, completati posteriormente da quegli dell'università di Detroit, come raccolta di 12 codici, vengono studiati dal lato bibliotecnico. Due raggioni s'apportano per domandare, se non sono stati gli cristiani d'Egitto, che abbiano introdotto già nel secolo II p. Chr. il codice papiraceo nell'uso liturgico: la povertá cioé delle communitá cristiane (essendo il papiro non del tutto a buon mercato) ed il giusto desiderio di possedere malgrado la povertà tutti i libri sacri del Nuovo e del Vecchio Testamento. Infine si espone l'importanza dei papiri di Chester Beatty per lo studio testuale del N. T. in confronto coi piú recenti studi critici sul testo dei vangeli.

Już na samym początku należy zaakcentować, że znalezienie papirusów Chester Beatty'ego zaliczyć trzeba do bezspornie największych od lat z górą 50 zdarzeń i odkryć w dziedzinie biblijnej a szczególnie jej krytyki tekstualnej. Celem niniejszego artykułu jest zapoznanie czytelnika z obecnym stanem wzmożonej fachowej pracy laboratoryjnej, dokonywującej się na warsztatach krytyki tekstualnej po niespodziewanym zdobyciu nowego, cennego nader materiału tekstualnego Pisma św., oraz z płynącymi stąd zainteresowaniami i zdobytymi już w części wynikami w tej tak ważnej, nieco niedocenianej u nas, dziedzinie wiedzy teologicznej.

I. Pierwsza wiadomość o znaleziskach ukazała się w londyńskim „The Times" 19. listopada 1931 r. Był to obszerniejszy artykuł, podpisany przez najlepszego znawcę krytyki tekstu, sędziwego Sir Fryderyka Kenyon'a, byłego naczelnego dyrektora Brytyjskiego Muzeum w Londynie. Nazwisko to dawało wszelkie gwarancje dla sensacyjnej wprost wiadomości o odkryciu aż 12 papirusowych kodeksów chrze-

ścijańskich z tekstem greckim Pisma św. St. i N. Testamentu, pochodzących z III a niektórych nawet z II wieku po Chr. [1].

---

[1] Poza drobniejszymi sprawozdaniami polskimi ks. Dr E. Dąbrowskiego, Collect. Theol. 17 (1936) 534 — 35 i ks. F. Mączyńskiego w At. Kapł. 39 (1937) 96 n. por. następujące opracowania:

Wilcken U. Die Chester Beatty Papyri, Archiv f. Papyrusforschung, 1933, 112 — 14.

Burkitt F. C. The Chester Beatty Papyri. Journ. Th. Studies. 34 (1933) 363 — 68.

Dobschütz E. v. w Theol. Literaturzeitung, 58 (1933) 409 — 11.

Lagrange M. J. Un nouveau papyrus evangelique. R. B. 42 (1933) 402 — 404.

Schmidt C. Die Evangelienhandschrift der Chester Beatty — Sammlung, ZNW 32 (1933) 225 — 32.

Collomp P. — Héring J. Les Papyri Chester Beatty. R. Hist. Ph. Rel. 14 (1934) 130 — 54.

Couchoud P. L. La plus ancienne Bible chrètienne: les papyrus Chester Beatty. Rev. Hist. Rel. 109 (1934) 207 — 219.

Couchoud P. L. Notes sur le texte de S. Marc dans le Codex Chester Beatty. Journ. Th. Studies. 35 (1934) 3 — 22.

Pierce F. The Chester Baatty Papyri, Eccl. Rev. 91 (1934) 93—99.

Smothers E. R. Les papyrus Beatty de la Bible grecque. R. Sc. R. 24 (1934) 12 — 34.

Smothers E. R. Les papyrus Beatty. Deux leçons dans les Actes. R. Sc. R. 24 (1934) 467 — 72.

Phillips C. A. The Chester Beatty Biblical Papyri. Exp. Times 45 (1933) 55 — 60.

Hedley P. L. The Egyptian Text of the Gospels and Acts, Church Quart. Rev. 118 (1934) 23 — 39; 188 — 230.

Lagrange M J. — Les Papyrus Chester Beatty pour les Évangiles. RB 43 (1934) 5 — 41.

Lagrange M. J. Les papyrus Chester Beatty des Actes des Apotres. RB 43 (1934) 161 — 71.

Lagrange M. J. Les Papyrus Chester Beatty pour les Èpitres de S. Paul et l'Apocalypse. RB 43 (1934) 481 — 93.

Merk A. Codex Evangeliorum et Actuum ex collectione papyrorum Chester Beatty. Miscellanea Biblica, 1934, 375 — 406.

Ayuso T. ¿ Texto Cesariense o precesariense? Bibl. 16 (1935) 365 — 415.

Ayuso T. — El Texto Cesariense del Papiro de Chester Beatty en el Evangelio de S. Marco. Est. Biblicos 6 (1934) 268 — 82.

Papirusy te zostały zakupione w Egipcie w r. 1930 przez wspomnianego Chester Beatty'ego [1] u tamtejszych antykwariuszy. Trudno jednak było dowiedzieć się, gdzie zostały znalezione. Wiadomo bowiem, iż wzbronione są archeologiczne wykopaliska osobom prywatnym, nieupoważnionym do tego przez specjalny Departement of Antiquities. Ze względu jednak na łatwy i wielki zarobek niejeden tubylec uprawia poszukiwania prywatne niedozwolone. W obawie przed surową karą sprzedawcy nie ujawniają ani znalazcy ani miejsca odkrycia. Znając „chwyty" takich prywatnych plądrowników, przypuścić wolno, że cały łup został podzielony wśród wspólników, gdyż różne fragmenty, należące do tegoż samego kodeksu rękopiśmiennego, zostały nabyte w różnym czasie u różnych sprzedawców. I tak prócz Chester Beatty'ego nabył uniwersytet Michigański kilka papirusów, które po stwierdzeniu przynależności do kodeksów londyńskich zostały wspaniałomyślnie odstąpione głównemu ich nabywcy Chester Beatty'emu. Uniwersytet Wiedeński zakupił w r. 1930 przez swego egiptologa Hermanna Junkera fragment papirusowy, który również okazał się integralną częścią zbioru Chester Beatty'ego.

Berliński profesor Carl Schmidt, podówczas bawiący w Egipcie, pilny zbieracz i badacz papirusów od lat blisko 40, zdołał wywiedzieć się nieco więcej szczegółów od swoich zaufanych dostawców [2]. Według niego, miejscem odnalezienia

---

Lietzmann H. Zur Würdigung des Chester Beatty Papyrus der Paulusbriefe. (Sitzb. Pr. Akad. Wiss. 1934. 25.) Berlin 1934.

Sanders H. A. The Beatty Papyrus ef Revelation and Hoskier's Edition, Journ. Bibl. Lit. 53 (1934) 371—80.

Schmid J. Der Apokalypsetext des Chester Beatty Papyrus, Neugr. Byz. Jahrb. 11 (1934) 65—108.

[1] Chester Beatty jest bogatym kwakrem angielskim, a nie uczonym, jak niektórzy mylnie sądzili.

[2] Por. art. cyt. str. 225 n. Prof. Schmidtowi zawdzięczamy odkrycie sławnych papirusów zaginionego dzieła Mani'ego p. t. Kefalaia. Por. C. Schmidt—H. Polotsky, Ein Mani-fund in Ägypten. Originalschriften des Mani u. seiner Schüler. Berlin 1933, Sitzb. Pr. Ak. Wiss. Phil-hist. Kl. str. 182 nn.; ks. Dr. E. Dąbrowski, Ze świeżo odkrytych papyrusów manichejskich, Prz. Powsz. 201 (1934) 408—29.

papirusów biblijnych ma być 'Alâme, wieś leżąca po wschodniej stronie Nilu w pobliżu Atfîh, dawnego Aphroditopolis, w bliskości którego św. Antoni pustelnik spędził pierwsze stadium swego pustelniczego życia, a skąd wyprowadził się dalej na wschód w okolicę Morza Czerwonego, uciekając z Aphroditopolis z powodu zbyt licznych wizyt odwiedzających go okolicznych chrześcijan[1].

Papirusy nasze tworzyły właściwie dwie zbite bryły zlepione, znacznie uszkodzone i pokruszałe u brzegów. Archaiczny ten skarb postanowiono oddać niemcowi, Dr. Ibscherowi w Berlinie, czyli w najodpowiedniejsze ręce. Ibscher bowiem zasłynął szeroko dziełem wręcz niemożliwym: ułożeniem w oddzielne karty papirusowych rękopisów Mani'ego, znalezionych w garncu glinianym w stanie ...sproszkowanym jak kakao[2]. Żmudnego i wręcz beznadziejnego dzieła dokonał Ibscher dzięki specyficznej metodzie segregowania włókien papirusowych do siebie należących. Takiemu więc wyjątkowemu znawcy powierzono cenne bryły, który starannie pooddzielał poszczególne papirusy, posortował, zużytkowując nawet okruszyny roślinnego papieru, nalepił pod szkłem i w ten sposób uchronił od dalszych uszkodzeń drogocenne relikwie. Dopiero tak zabezpieczone zostały przekazane Dr. Kenyonowi w Londynie, który zajął się ich odczytaniem, przestudiowaniem i ustaleniem czasu powstania.

---

[1] Por. Vita b. Antonii Abbatis, auctore S. Athanasio. PG 26, 835—976. Bremond J. Les Pères du Désert, Paris, 1927, I. 65. Baedeker K. (Steindorf G.) Ägypten, 1928, 210—11. Nawrócenie swoje zawdzięczał św. Antoni zasłyszanym w kościele słowom Ew. św. Mt. 19, 21. „Jeśli chcesz być doskonałym... Por. Montalembert, Les Moines d'Occident, I. 61. Nasze więc kodeksy biblijne tak pod względem geograficznym jak i historycznym, pochodzą właśnie z tego ośrodowiska.

[2] Por. w dz. cyt. Schmidt-Polotsky, Beitrag von H. Ibscher. Dodać należy, że Dr H. Ibscher, który doktorat swój zdobył na uniwersytecie Berlińskim dzięki swej niebywałej fachowości papiroznawczej, nie kierował się przy sortowaniu papirusowych okruszyn pismem, którego języka (koptyjskiego), jak w wypadku z papirusami Mani'ego, wcale nie znał. Szczegóły zawdzięczam ustnym informacjom prof. C. Schmidta.

W r. 1933 ukazały się dwie pierwsze publikacje [1], a w roku następnym trzecia [2], które razem wyczerpały wszystkie papirusy, zawierające księgi NT. Dobrze się stało, że Kenyon ogłosił najpierw NT., gdyż niezawodnie te papirusy budziły najwięcej zainteresowania w świecie naukowym.

Ze znalezionych 12 rękopiśmiennych kodeksów żaden, niestety, nie dochował się całkowicie. Jeden z nich zawierał wszystkie cztery Ewangelie i Dzieje Apostolskie razem. Inny listy św. Pawła, a wreszcie trzeci Objawienie św. Jana. Z kodeksu, zawierającego Ewangelie i Dzieje, pozostało na 110 tylko 30 kart papirusowych.

Co do czasu powstania tego kodeksu wszyscy paleografowie ustalili zgodnie wiek III i to raczej jego pierwszą połowę. Z Ew. św. Mateusza pozostały tylko dwie kartki zawierające: 20, 24—32; 21, 13—19; 25, 1—26, 18; 26, 19—39. Tekst wydany przez Kenyona koryguje i uzupełnia papirus wiedeński, ogłoszony przez Gerstingera [3] a zawierający Mt 25, 41—26, 49. Porównania i korekcji dokonał O. A. Merk, T. J. [4]. Z Ew. św. Marka pozostało 6 kart z tekstem: 4, 36—9, 31; 11, 27—33; 12, 1—28. Z Ew. św. Łukasza posiadamy 7 kartek: 6, 31—41. 45—7, 7; 9, 26—14, 33. Z ostatniej Ewangelii, jak z pierwszej, tylko dwie kartki: 10, 7—11, 57. Wszystkie zatem ewangeliczne części mieszczą się na 17 kartkach. Zachowała się więc 1/10 część naszych Ewangelij. Na dalszych zaś 13 kartkach mieszczą się Dzieje Ap. 4, 27—17, 17. Wydawca umieścił Ewangelie według porządku dziś przyjętego t. zn. Mt Mk Łk J. Ale wziąwszy pod uwagę, że Mk był zle-

---

[1] Kenyon Fr. The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible. Fasc, I. General Introduction with twelve plates. — Id. Fasc. II. The Gospels and Acts. London, Emery Walker, I. in 4-o, 18 str; II. in 4-o. str. XXI+52.

[2] Fasc. III. Pauline Epistles and Revelation. in 4 o str. XIII+35.

[3] Gerstinger H., Ein Fragment des Chester Beatty - Evangelienkodex in der Papyrussammlung der Nationalbibl. in Wien, Aegyptus, Riv. italiana di Egittologia e di Papirologia, 13 (1933) 67—72.

[4] Por. art. cyt. Bibl. 15 (1934) 388—394.

piony bezpośrednio w jedną bryłę z Dziejami Ap., wolno nam przypuścić, że Mk stanowił ostatnią z pośród 4 Ewangelij bezpośrednio przed Dz. Ap. Tego zaś rodzaju porządek Mt J Łk Mk spotykamy również w kodeksie Freer'a W (Egipt), w kodeksie D oraz w starołacińskich tłumaczeniach.

Drugi kodeks reprezentuje 10 kartek, szczątki listów św. Pawła. Wiek prawdopodobnie III. Zachowały się: Rz 5, 17—6, 14; 8, 15—35; 9, 32—11, 33. Fil 4, 14—23. Kol 1, 1—3, 11 oraz początek 1 listu do Tessaloniczan.

Trzeci kodeks 10 kart: Ap 9, 10—17, 2. Wiek również trzeci.

Czwarty z rzędu kodeks posiada dzisiaj 44 karty: Gen 9, 1—14, 13; 17, 7—42, 2. Pierwotnie musiał posiadać 66 kart. Koniec III wieku.

Piąty kodeks zawiera również ks. Rodzaju. Zachowanych 22 na pierwotnych kart 82. Treść: Gen 24, 13—25, 21; 31, 50—35, 16; 39, 4—19; 41, 9—46, 43. Powstał pod koniec III wieku.

Treścią kodeksu szóstego są Num i Deut. Ze 108 kart pierwotnych dochowały się 33. Kodeks ten posiada naprawdę piękny, klasyczny charakter pisma. Pochodzi z II wieku i to prawdopodobnie z jego pierwszej jeszcze połowy, a już conajmniej z drugiej.

Siódmy kodeks, pochodzący prawdopodobnie z pierwszej połowy III wieku, zawierał 112 kart z tekstem Izajasza. Przechowało się 27.

Z ósmego kodeksu, zawierającego Jeremiasza, pozostał jeden jedyny strzęp: Jer 4, 30—5, 1; 5, 9—13. Z końca II albo początek III wieku.

Na dziewiąty kodeks złożyła się księga Ezechiela i Estery. Na 78 kart pierwotnego tekstu posiadamy 16. Osobliwością ważną dla nas jest to, że karty te trzymają się razem parami! Prawdopodobnie z końca III wieku.

13 kart dziesiątego kodeksu jest cenną pozostałością z 96, na których mieściła się księga Daniela. Dochowały się następujące teksty: Dan 3, 72—6, 18; 7, 1—8, 27. Najcie-

kawszym w tym kodeksie jest to, że rozdział 7, 1—8, 27 uprzedza rozdział 5 (układ historyczny). Tekst zaś nie jest Teodocjana, ale LXX. Prawdopodobnie z pierwszej połowy III wieku.

Szczątkiem nazwać można to, co pozostało z przedostatniego kodeksu: $1^1/_2$ zaledwie kartki Eklezjastyka. Wiek prawdopodobnie IV.

Ostatni kodeks zawiera koniec apokryfu Henocha: roz. 97—107 (Epistuła Henocha). Wydania tego kodeksu niejeden biblista więcej wyczekuje aniżeli może ksiąg StTu, a to ze względu na ważkie problemy z teologii biblijnej. Poza tym znajduje się część jakiejś nieznanej i nieokreślonej dotąd homilii chrześcijańskiej. Pochodzi z wieku IV a może nawet V.

Zbiór tych 12 kodeksów papirusowych, jako ksiąg świętych, został usunięty z użytku liturgicznego z powodu uszkodzeń i według ówczesnego zwyczaju, jak w trumience, pochowany w ziemi w glinianej urnie (przypuszczalnie w VI wieku).

Z ogłoszonych drukiem prac Kenyona, zeszyt pierwszy posiada ogólny wstęp informacyjny oraz 12 wprost doskonałych odbitek z poszczególnych kodeksów. Zeszyt drugi, poświęcony kodeksowi pierwszemu (sygla ustalona przez E. v. Dobschütz'a: P^{45}) [1], zawiera odnaleziony tekst Ewangelij i Dziejów Ap. Poprzedza wstęp szczegółowy a u dołu stronicy podany jest krótki aparat krytyczny, zebrany na podstawie głównych kodeksów uncjalnych, rękopisów należących do t. zw. rodziny cezarejskiej, jak również warianty z tłumaczeń starołacińskich i syryjskich. Jest to trud, jaki sobie zadał Kenyon, ażeby ułatwić badania nad stosunkiem tekstu naszych papirusów do tekstu dotąd już znanych kodeksów i ich rodzin. Zeszyt trzeci Kenyona zawiera tekst listów Pawłowych (P^{46}) i Apokalipsy (P^{47}) z podobnym wstępem i aparatem krytycznym jak zeszyt drugi [2].

---

[1] Dobschütz, E. v. Zur Liste der ntl. Handschriften, Z. ntl. Wiss. 32 (1933) 185—188.

[2] Zestawienie aparatu krytycznego nie jest jednak bezbłędne; por. np. Bibl. 16 (1935) 370.

II. Jakież są wyniki dotychczasowych studiów, przeprowadzonych nad tymi cennymi papirusami a szczególnie w odniesieniu do Ewangelii? Zgrupujemy je do 3 zasadniczych punktów.

1. Stwierdzenie istotnej tożsamości dotychczas znanego tekstu z tekstem teraz o cały wiek wcześniejszym.

2. Dokładniejsze poznanie kwestii bibliotechnicznej.

3. Papirusy Chester Beatty'ego są autentycznymi świadkami, informującymi nas o tekście ewangelicznym, używanym w Egipcie na początku III wieku.

A. Poraz pierwszy posiadamy, zamiast rozrzuconych kilku fragmentów papirusowych, poważniejsze szczątki kodeksów, w których, jeśli chodzi o Ewangelie, znachodzimy po kilka rozdziałów z Eww. św. Mta i św. Jana a obszerniejsze części ze św. Mka i św. Łka. Wiek ich budzi sensację. Kodeks P^{45} (około r. 230) jest o całe 100 lat conajmniej wcześniejszy od znanych najstarszych kodeksów pergaminowych z 4-go wieku, szczególnie B i ℵ, na których autorytecie oparli swoje krytyczne teksty Hort i Soden.

Znalezione kodeksy biblijne są świadkami, sięgającymi wiekiem swoim czasów Origenesa, czasów prześladowań i formowania się chrześcijaństwa w różnych stronach rzymskiego imperium; czasów zmagania się chrześcijaństwa z herezjami i czasów wielkiego rozwoju doktryny i literatury chrześcijańskiej. Sięgają one czasów, w których lokalne teksty Pisma św. poczęły nabierać własnego wyrazu i w których przeliczne warianty nasze tkwią niejako korzeniami; czasy pewnej dowolności w poprawianiu tekstu, tak odmienne od wieku IV i V, w których teksty rewidowano i standaryzowano. Bardzośmy stąd ciekawi, jak przedstawia się tekst naszych Ewangelij z tego czasu. Do chwili opublikowania tekstów ewangelicznych oczekiwania były naprawdę emocjonujące. Dzisiaj z całą rzetelnością stwierdzają nawet liberalni protestanccy teologowie, że tekst odnaleziony nie posiada ż a d n y c h istotnych zmian. A chociaż pozostała tylko dziesiąta część wszystkich czterech Ewangelij i chociaż brak wśród papirusów części opisujących Narodzenie, Ukrzyżowanie i Zmartwych-

wstanie, to jednak na podstawie obszerniejszych, również istotnych części Ewangelij, jesteśmy uprawnieni twierdzić, że na początku 3-go wieku tekst Ewangelij, jako też Dziejów Ap., listów Pawłowych i Apokalipsy, istniał identyczny co do istoty z tekstem, który znaliśmy dotychczas na podstawie późniejszych pergaminowych kodeksów z 4-go i 5-go wieku.

Stwierdzenie tego faktu jest dla protestanckich niektórych uczonych „von epochemachender Bedeutung"! Tak dalece, że wspomniany C. Schmidt wobec ostatniego odkrycia rezygnuje zupełnie z jakichś możliwych jeszcze niespodzianek na przyszłość (chodzi tu także i o krytykę literacką ewangelij!). Wyznaje on, że „nie należy się więcej obawiać, by dalsze odkrycia, jakie nastąpić mogą, zdołały obalić dzisiejszy stan rzeczy. Jeśli wyłonią się jeszcze nowe teksty, to przy porównaniu ich ze znanymi nam rękopisami napotkamy tylko przestawienia słów, jakieś nieznaczne wypustki względnie dodatki lub gramatyczne zmiany, jak to właśnie rzecz się ma z naszymi papirusami"[1].

B. Papirusy Chester Beatty'ego wpłynęły również na dokładniejsze poznanie strony bibliotechnicznej ksiąg świętych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa; strony mianowicie czysto materialnej powstawania manuskryptów u chrześcijan. Wiadomo, że na przełomie 3-go i 4-go wieku naszej ery nastąpiła rewolucja w technice „książkowej". Na miejsce papirusa, produkowanego z prasowego miąższu roślinnego a używanego we formie dłuższego zwoju, jako bardziej odpowiadającej fabrykacji papirusa, nastał pergamin, użytkowany w nowej formie bibliotechnicznej t. zw. kodeksu, książki. Najstarsze biblijne kodeksy pergaminowe pochodzą właśnie z 4-go wieku.

Nowoodkryte papirusy Chester Beatty'ego stanowią okres przejściowy: stoją między zwojem papirusowym a kodeksem pergaminowym. Nie są one pisane na pergaminie, ale forma ich nie jest już więcej formą zwoju, lecz... kodeksu. Czego więc już poprzednio się domyślano na podstawie odosobnio-

---

[1] Por. art. cyt. str. 231.

nych fragmentów papirusowych, pochodzących z Oxyrhynchus, to teraz zostało dowodnie wykazane. Podczas gdy pogańskie dzieła klasyczne wypisywano nadal na długich zwojach papirusowych, to chrześcijanie bardzo wcześnie przejęli obecną formę książkową kodeksu papirusowego. Że stało się to bardzo wcześnie, świadczy kodeks szósty, napisany już w 2 wieku. Pochodzenie jego chrześcijańskie potwierdza to, że imię Jozuego po grecku równobrzmiące z imieniem Jezus, jest pisane skrótem chrześcijańskim ιησ.

Z tego wypływa dla nas rzecz o doniosłym znaczeniu, jeśli chodzi o zbiór Ewangelii. Na zwojach papirusowych nie mieściło się więcej nad jedną Ewangelię[1]. W takim razie ani porządek Ewangelij ani ekskluzywność 4 naszych Ewangelij nie była tak oczywista. Wśród kilku zwojów stojących obok siebie trudno ustalić, która ma być pierwszą, następną względnie ostatnią. Do zbioru zwojów papirusowych z księgami kanonicznymi mogły być załączone do przechowania inne niekanoniczne. Łatwo również mógł taki zbiór być niekompletny lub zdekompletowany na niekorzyść gminy chrześcijańskiej, która z czasem mogła przyjąć do zbioru kościelnego księgę niekanoniczną lub wykluczyć z kanonu księgę kanoniczną, której przez dłuższy czas nie posiadała. Forma tymczasem kodeksu umożliwiała zebranie wszystkich 4 Ewangelij kanonicznych w jeden kodeks. Odnaleziony kodeks Chester Beatty'ego jest tego rodzaju najstarszym egzemplarzem dotąd znanym. Posiadał on na 220 stronicach, 110 kartach, 55 arkuszach papirusowych wszystkie 4 Eww. kanoniczne: Mt J Łk Mk oraz Dzieje Ap. Raz złączone w jednym kodeksie służyć mogły kościołom jako wzór i typ przy sporządzaniu nowych odpisów. Chrześcijanie zatem dosyć wcześnie byli przyzwyczajeni widzieć i znać wszystkie 4 Eww. kanoniczne w jednej księdze zebrane. Dzięki dopie-

[1] Ze względu na przeciętny wymiar papirusowych arkuszy (15×20 cm), zwoje poszczególnych Ewangelij musiały być mniejwięcej następującej długości: Mt 9 metrów; Mk 6 m; Łk 10 m; J. 7 m. Papirus, zawierający cały NT, posiadałby niespotkaną dotąd długość ok. 70 metrów.

ro kodeksowi P[45] zrozumiemy dostatecznie moc dowodową argumentów za kanonicznością 4 Ewangelij u św. Ireneusza. Ireneusz jak również jego słuchacze względnie czytelnicy byli nie od dziś przyzwyczajeni widzieć nasze 4 Eww. kanoniczne razem zebrane w jednym kodeksie papirusowym. I to w 2. wieku! Z tego bowiem czasu lub wcześniejszy nawet jest kodeks szósty naszego zbioru. Św. Ireneusz kanoniczności 4 tylko Ewangelij broni twierdząc, „neque plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia". Odczytując te słowa, myślmy nie o 4 zwojach ewangelicznych, ale o jednym kodeksie, 4 Eww. zawierającym, neque plura... neque pauciora. Taką zaś całość bibliotechniczną mając na uwadze, Ireneusz znajduje różne analogie w metodzie boskiego postępowania na świecie[1]. — Podobnie zaś jak z Eww. rzecz się ma z listami św. Pawła[2].

---

[1] Por. Adv. haer. III. 11, 8; PG 7, 885.

[2] Oddając niniejszy artykuł do druku, jestem zobowiązany uzupełnić moje sprawozdanie nowymi pocieszającymi szczegółami. Równocześnie, gdy Kenyon w r. 1934 publikował tekst swych 10 kartek papirusowych listów św. Pawła, uniwersytet Michigański w Detroit nabywał dalszych 30 kart papirusowych tego samego kodeksu, które wraz z 10 poprzednimi wydał drukiem H. A. Sanders, A Third Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul. Ann Arbor. University of Michigan Press. 1935. In 4-o; str. XII+128, 3 $ (University of Michigan Studies. Humanistic Series T. 38). Sanders wspomina już o miejscu znalezienia kodeksów, którym ma być grobowiec zakonnika jakiegoś na cmentarzu koptyjskim w środkowym Egipcie. — Gdy zaś drukowano papirusy michigańskie, Chester Beatty (1934—35) zakupywał 40 nowych papirusowych kart tego samego kodeksu, które zaraz opublikował Kenyon w r. 1936 wraz z poprzednimi michigańskimi jako „Supplement" do swego III Fasc. (str. XXII+156). Kenyon ustala datę 200—250, podczas gdy Sanders poprzednio wypowiedział się raczej za drugą połową III wieku. Obecnie jesteśmy w posiadaniu 86 na pierwotnych 104 kart kodeksu. Z listu do Rzymian posiadamy b. obszerne fragmenty. Z listu do Żydów 1, 1—8, 8; 9, 10—26; 1 Kor 2, 3—3, 5; 2 Kor 9, 8—13, 13. Cały list do Efezów i do Kolosan; prawie cały do Galatów. Fil 4, 14—23; 1 Tess 1, 1—2, 3; 5, 5—28. Zdaje się, że kodeks posiadał wszystkie listy Pawłowe, nawet pasterskie. List do Żydów (dla uhonorowania go?) był umieszczony zaraz po liście do Rzymian. Krytyka tekstu listów św. Pawła dzięki temu kodeksowi obiecuje wejść na nowe zupełnie

Mówiąc o biliotechnicznej stronie kodeksów Ch. B.-ego, wypada wspomnieć słów kilka o... kodeksowaniu papirusów. Blisko 1400-letnie rękopiśmienne pomnażanie tekstów Pisma św. odbywało się zasadniczo na papirusie, pergaminie i papierze. W pierwszej epoce chrześcijańskiej od 55—350 r. przeważał papirus; od 350—1400 pergamin. Potem papier. Biorąc pod uwagę tylko pierwszy okres, wiemy, że ze względu na ubóstwo pierwszych ośrodków chrześcijańskich, Pismo św. było pisane raczej na papirusach.

Dwie przyczyny wpłynęły na chrześcijan do wprowadzenia papirusowych kodeksów: wspomniana dążność posiadania książek św. bardziej ze sobą złączonych zewnętrznie, oraz konieczność oszczędzania. Ubóstwo pierwszych gmin chrześcijańskich kolidowało napewno z ich wielkim pragnieniem posiadania wszystkich ksiąg św. Papirus, chociaż tańszy o wiele od pergaminu, kosztował jednak sporo[1]. Poza tym częsty użytek liturgiczny nie pozwalał zapisywać strony verso, gdzieby tekst był się rychło zacierał. W ten sposób doszło się do nowego wynalazku kodeksowania krótszych części papirusu, dających się wyzyskać obustronnie, bez obawy zniszczenia tekstu na verso.

W związku z kodeksowaniem papirusa Kenyon podał ciekawe spostrzeżenia[2]. Okazuje się, że jesteśmy na samym początku stosowania tego wynalazku, i że metody stosowania były różnorakie. Szczupłe bowiem wymiary karty papirusowej (najwyżej 20 × 25 cm) oraz techniczna trudność zginania jej sprawiały, że nie można było tworzyć dzisiejszych 16-stronicowych arkuszy. Dlatego inaczej musiały się formować kodeksy papirusowe aniżeli późniejsze pergaminowe. Wśród

---

tory. Obaj wydawcy piszą o możliwości dalszych niespodzianek papirusowych.

[1] 2 arkusze papirusowe kosztowały tyle, ile zarobił robotnik w jednym dniu. Za jeden taki arkusz płacono w IV w. przed Chr. 4 miedziane drachmy ptolomejskie (drachma ptol. = 56 gr); później można było dostać za 60 gr. Biblią ubogich były liczne ostraca, gliniane skorupy potłuczonych naczyń.

[2] Por. Introduction, I.

papirusów Chester Beatty'ego znajdujemy takie kodeksy, które tworzą właściwie jeden gruby arkusz, w którym wszystkie papirusy zgięte w połowie tworzą jedną grubą składkę. Taki układ spotykamy w kodeksie listów Pawłowych. Inne kodeksy składają się z poszczególnych składek po 10 albo 12 kartek; a jeden nawet po dwie kartki (kodeks Eww. i Dz. Ap). Ustalenie powyższych zestawień ułatwia nam dochowana numeracja 2 stron w Dz Ap i jednej w liście 1 Tess.

Materiał papirusowy odmienny jest od papieru lub pergaminu; posiada mianowicie t. zw. recto i verso. Jednakowe układanie papirusowych arkuszy sprawiało, że lewa strona otwartego kodeksu (za wyjątkiem samego środka zeszytu) byłaby np. in recto a prawa in verso. Ażeby tego uniknąć i ażeby dać oczom obie strony uzgodnione pod względem linij włókien, składacze naszych kodeksów zastosowali obie możliwe ewentualności: a) składali kodeks z pojedynczych dwukartkowych składek albo b) poszczególne arkusze papirusowe układali przed ich zgięciem, przekładając raz recto raz verso do góry. W obu wypadkach kodeks miał zawsze obie zwrócone ku sobie strony jednakowe. Wśród naszych 12 kodeksów spotykamy wszystkie gatunki techniczne kodeksowania.

1. Napewno 3 a może 4 kodesy (II., VII., IX. i X.?) stanowią jeden plik zgiętych we środku arkuszy.

2. Kodeks V. posiadał składki po 10 kartek.

3. Kodeks XII. składał się z zeszytów dwunastokartkowych, w których verso uprzedzało recto w pierwszej połowie każdego zeszytu a odwrotnie w drugiej.

4. Kodeks III. z tekstem Ap składał się albo ze zeszytów po 10 kartek albo stanowił raczej środek jedynego zeszytu, złożonego z 32 kartek.

5. Kodeksy wreszcie I., IV. i VI., w których recto i verso zmieniają się co dwie strony.

Nakoniec wypada poświęcić kilka słów właściwościom paleograficznym naszych kodeksów, gdyż dzięki nim zdołano ustalić tak wczesny ich wiek. Zaraz jednak na wstępie trzeba zaznaczyć, że identyfikacja daty powstania tych kodek-

sów biblijnych nie jest bynajmniej tak łatwa. Dla znawców wiedzy paleograficznej zostało opublikowanych, jako materiał kontrolny, 12 odbitek w I. zeszycie Kenyona. Wydawca sam przyznaje, że większa istnieje trudność w ustaleniu daty rękopisów książkowych aniżeli rękopisów historyczno-dokumentalnych. A to dlatego, że te ostatnie zawierają dość często pewne wskaźniki dat lub faktów historycznych, na podstawie których łatwiej już ustalić kryteria paleograficzne, pożyteczne przy ocenie innych nowych dokumentów. Określenie zaś czasu powstania rękopisu książkowego jest trudniejsze ze względu na brak takich właśnie wskaźników historycznych i kryteriów rozpoznawczych w ogóle. Sir Kenyon jednak twierdzi, że wielce pomocnym jest długoletnie doświadczenienie i t. zw. general sens of style [1]. Porównującemu pismo wszystkich 12 naszych rękopisów nasuwa się podobne kryterium w oszacowaniu wieku rękopisów, jakiego używa się w sztuce plastycznej. Tym kryterium będzie sama kaligrafia, jej staranność, klasyczność i styl. Im bowiem piękniejszą, im bardziej harmonijną jest rzeźba marmurowa pochodząca z pierwszych wieków chrześcijaństwa, tym bliższa jest napewno złotemu okresowi sztuki rzymskiej (I wiek pochrystusowy); im zaś corpus np. rzeźb sarkofagowych jest mniej proporcjonalny do głowy a technika rysów, fałd, szczegółów bardziej prostacka, tym dalej w wiekach trzeba umiejscowić archeologiczny okaz sztuki chrześcijańskiej. Tenże sam (kaligraficzny) sprawdzian da się stosować do naszych kodeksów wczesnochrześcijańskich. Najpiękniejszym jest pismo manuskryptu VI (Num Dt). Litery drobne, prostokątne, kształtne, proste. Linie równe, pewne, doskonałe w swych zaokrągleniach. Paleograficznie stwierdzają one stanowczo typ pisma rzymskiego o charakterze pisma rękopisów pochodzących z I wieku p. Chr. [2], Kodeks ten zalicza Kenyon do doskonałego wprost wyczynu

---

[1] Por. dz. cyt. I, str. 13.

[2] Takimi są rękopisy: większy Hyperidesa i Herodasa, znajdujące się w Bryt. Muzeum.

profesjonisty i mistrza w sztuce pisania. Do tego kodeksu pod względem graficznej doskonałości zbliża się kodeks II listów św. Pawła, kodeks VII z Izajaszem oraz VIII z fragmentem Jeremiasza. Posiadają one wprawdzie już mniej prostoty, tej cechy najlepszego pisma okresu rzymskiego, ale nie dochodzą jeszcze do manieryzmu i wulgarności epoki bizantyńskiej. Żaden z następnych kodeksów nie dorównuje pod względem doskonałości graficznej powyższym rękopisom. Wyróżnia się tylko manuskrypt I (Eww i Dz Ap); pismo drobne, przejrzyste, pochylone, uformowane, ale niezbyt kaligraficzne. Daniel (kod. X) ma pismo węższe od kodeksu listów Pawłowych i Izajasza, ale zato bardziej nieregularne, mniej piękne i drobniejsze. Kodeks V (Gen) posiada charakter pisma dokumentów z egzageracjami w niektórych literach jasnego i potoczystego. Reszta zaś jest stanowczo gorszego gatunku. Kodeks IV (Gen) posiada bardzo brzydkie pismo. Graficznie najgorzej przedstawia się kodeks XII, gdzie poza tym znajduje się mnogość błędów.

C. Chociaż kodeksy papirusowe Chester Beatty'ego obecnie są najstarszymi kodeksami NTu, to mimo to nie należy się jeszcze spodziewać, że one dadzą całkowite rozwiązanie sprawy tysiącznych wariantów i ustalą zupełnie pierwotny tekst NTu. Jednak dla krytyki tekstu NTu stanowią one dorobek wręcz niebywały. Centralnym zaś zagadnieniem po ich ogłoszeniu jest pytanie: Do jakiej familii tekstu należą nasze rękopisy? [1]

---

[1] Kodeksy St. Test. IV i V będą miały swoje szczególniejsze znaczenie z powodu braku tekstu Gen w dotychczas najstarszych, ale niekompletnych kodeksach uncjalnych. Watykański kodeks rozpoczyna się dopiero od 46, 29, zawierając tylko ostatnie cztery rozdziały ks. Rodzaju. Kodeksowi synaickiemu brakuje również prawie całej księgi Rodzaju. — Podobnie wielkim nabytkiem dla krytyki tekstualnej St. Test. okaże się zapewne tekst Daniela w oryginalnym tłumaczeniu LXX. Wiadomo bowiem, że w wydawnictwach krytycznych LXX posługiwać się musimy tłumaczeniem Teodocjona z II w. po Chr., które zastąpiło w Kościele dawne tłumaczenie LXX. Dotychczas tekst LXX Daniela znaliśmy na podstawie jedynego rękopisu z IX lub X wieku (Chisianus w Bibl. Watykańskiej).

Kardynał Ximenes, który w r. 1514 pierwszy wydał drukiem grecki tekst NTu w swej Polyglotta Complutensis, Erazm (1516) i Robert Etienne (1546) oparli swe wydawnictwa greckiego tekstu NTu na nielicznych, im znanych rękopisach greckich. Wszystkie te kodeksy, za wyjątkiem kodeksu Bezy D i jednego kodeksu minuskułowego 1, zawierały tekst bizantyński, ogólnie przyjęty i szeroko rozpowszechniony na całym chrześcijańskim wschodzie po św. Janie Chryzostomie, a który to tekst sięga wstecz do znanej rewizji, dokonanej przez Lucjana na początku IV wieku. Tekst ten grecki we wydaniu Roberta Etienne stał się tekstem ogólnie przyjętym również na zachodzie przez całe 3 następne wieki. Dzięki pewnemu wyrażeniu [1] we wstępie do drugiego wydania biblii (1633), jakiego podjęli się bracia Elzewirowie w Lejden, tekst ten zwany był „textus receptus". Dopiero w w. XIX odkrycie kodeksu synaickiego przez K. Tischendorfa wzbudziło ogólne zainteresowanie innymi kodeksami greckimi szczególnie uncjalnymi z wieku 4 i 5. Po 30-letniej pracy wydali w r. 1881 Westcott B. F. i Hort J. H. grecki NT według zasad ustalonych przez Horta. Ten ostatni osądził, że najlepszym tekstem NTu jest zgodny tekst dwóch najstarszych kodeksów: watykańskiego i synaickiego, a który to tekst wydawcy nazwali „tekstem neutralnym"; w ich bowiem przeświadczeniu miał to być tekst czysty, nieskażony w przeciwstawieniu do skażonych tekstów syryjskiego (dotychczasowy bizantyński) z jednej strony a zachodniego z drugiej strony. Od r. 1881 zatem poczęto posługiwać się ogólnie tekstem greckim innym niż dotychczas, a który obecnie w lwiej części i nieco arbitralnie opierał się na kodeksie watykańskim. Odtąd kodeks watykański stał się sławnym a dotychczasowy textus receptus zdeklasowano jako będący najgorszego gatunku. Wyróżniono tylko tekst zachodni, którego głównym przedstawicielem jest kodeks Bezy D i starołacińskie tłumaczenia, posiadające poważniejsze, odbiegające

[1] „Textum ergo habes ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus".

od tekstu neutralnego różnice. Horta poglądy tekstualne zostały poparte nowym odkryciem syryjskiego palimpsestu Ewangelij na górze Synai przez panią Lewis, w którym B i ℵ odnalazł niejako własne oblicze, z pewnymi jednak cechami i elementami tekstu zachodniego oraz tekstu syro-kuretoniańskiego. Fr. v. Soden do takich samych mniejwięcej doszedł wyników, dzieląc teksty na 3 główne pnie H(esychius), K(οινη) i J(erozolimski)[1].

Istniała jednak grupa uczonych, przeważnie angielskich, których nie zadowoliła dogmatyzacja tekstu Horta[2]. W dwóch kierunkach poszły ich studia: a) starano się zakwestionować bezapelacyjność kodeksu watykańskiego, b) usiłowano doszukać się pierwotnego tekstu Ewangelij w tekście zachodnim raczej, aniżeli — jak dotąd — w rodzinie tekstu neutralnego.

W roku 1902 ukazała się praca prof. Kirsopp Lake'a o minuskułowym kodeksie 1 i o jego pokrewnych mu kodeksach; praca wykazująca, że kodeks ten, chociaż X conajwyżej wieku sięgający, jest nietylko głową bardzo ważnej grupy kodeksów, alc że należy sam do najlepszych kodeksów, przechowujących tekst pierwszorzędnej jakości[3]. W latach 1912 i 1913 na krótko przed wojną odnaleziono dwa nowe. omal że całkowite, greckie kodeksy ewangeliczne, pisane uncjałami: kodeks Freera (W) z Egiptu (5. wiek)[4] i kodeks Koridethi (Θ)[5], pochodzący z gruzińskiego klasztoru na Kaukazie (wiek 7). Kodeks W, przechowujący się

---

[1] Soden, H. Fr. v. Die Schriften des N. Testaments², Göttingen.

[2] Rendel Harris, F. C. Burkitt, C. H. Turner. A. Souter, Kirsopp Lake, C. H. Hoskier, J. H. Ropes i inni.

[3] Codex 1 of the Gospels and its allies. Cambridge, 1902. Pokrewnymi jego kodeksami są: 118 131 205 206 209 itd.

[4] Przez Freera zakupiony już w r. 1906 a wydany przez Sanders'a, The New Manuscripts in the Freer Collection, I. New York, 1912. Por. art. B. Botte, O. S. B. s. v. Freer (Manuscrits de la Collection) w Suppl. au Dict. de la Bible. Fasc. XIII — XIV. col. 527 — 30.

[5] Por. Beermann G. u. Gregory C. R. Die Koridethievangelien. Lpg, 1913.

w Washingtonie (stąd jego sygla), posiada tekst niejednostajny. Z tekstu przyjętego (textus receptus) wypisany jest Mt i Łka 8, 13 do końca; z neutralnego pierwsza część Łka i Jana 5, 12 do końca. Początek św. Jana posiada znamiona tłumaczeń starołacińskich i koptyjskich. Mk 1, 1—5, 30 jest pokrewny starołacińskiemu tłumaczeniu. Zato reszta z Mka została zaczerpnięta skądinąd; należała do zupełnie innej rodziny, której wydawcy naonczas nie umieli zidentyfikować ani oznaczyć.

W roku 1914 Hoskier pisał[1]: „Jak dotychczas, nie zdołaliśmy dokładnie poznać dziejów krytyki tekstualnej w Egipcie; ale każdy ważniejszy dokument nowy, który znajdujemy, w tym także i nowoznaleziony kodeks Freera (W), ...wiąże coraz bardziej problem krytyki tekstu ewangelicznego z terenem właśnie egipskim". Po wojnie pierwszy krok naprzód postawił Lake w r. 1923. Kontynuując już razem z R. P. Blake'm dawniejsze swe studia nad kodeksem 1, udowodnił, że Mk w kodeksie Θ tworzy odrębną rodzinę wraz ze wspomnianym kodeksem 1 i jego parentelą z t. zw. grupą Ferrar'a: 565 (kodeks cesarzowej Theodory) 700 i 28[2].

Następny rok 1924 przyniósł nam ważne dzieło Streeter'a[3], w którym autor dorzuca do naszego problemu 3 nowe własne wyniki studiów. 1) Zauważył on mianowicie, że niejednokrotnie rękopisy ewangeliczne, posiadające tekst przyjęty, w Mku jednak mają tekst odmienny, starszy. Dzięki temu bowiem, że u Mka bardzo mało znajduje się rzeczy, którychby nie posiadały inne Ewangelie, ta krótka Ewangelia bywała zazwyczaj pomijaną przy korekturze, względnie dzieło rewizora lub zmęczonego skryby ograniczało się do niewielu i nieznacznych miejsc. Z tego powodu Streeter ustanowił nową normę w krytyce tekstualnej: Badania nad pochodzeniem jakiegoś rękopisu winny się rozpoczynać od Ew. św. Marka!

---

[1] Codex B and its Allies. str. 1.

[2] The Text of the Gospels and the Koridethi Codex. Harv. Th. Rev., 16 (1923) 267—83.

[3] Streeter B. H. The four Gospels: a study of origins[4]. London, 1930.

2) Streeter wykazał dalej, że tekst nowej tej rodziny znachodzi się również, chociaż w o wiele mniejszym stopniu, w innych Ewangeliach. Jako przykład cytuje wśród innych Mt 27, 16. 17, gdzie kodeks B najniesłuszniej wyrzucił imię Jezus przydane Barabaszowi. Barabasz zaś we wszystkich kodeksach nowoodkrytej rodziny nazywa się stale Jezus. W rzeczy samej trudnoby było krytycznie wytłumaczyć tę niesamowitą addycję imienia Jezus do imienia złoczyńcy; zato łatwiej wytłumaczyć skreślenie późniejsze jako pias aures offensivum. Origenes w swym komentarzu do św. Mt wspomina, że imienia barabaszowego Jezus brak w niektórych kodeksach, zapewnia jednak, że w tekstach cezarejskich ono istniało [1]. 3) Wreszcie, studiując dokładniej Origenesa, Streeter doszedł do niebywałego odkrycia, które w żmudnym dziele krytyki tekstualnej NTu stanowiło naprawdę szczęśliwy zakręt na drodze do upragnionego celu. Zauważył on, że w pierwszych 10 księgach komentarza do św. Jana, Origenes miał przed sobą kodeks ewangelii typu kodeksów watykańskiego i synaickiego w pozostałych zaś i w komentarzu do św. Mateusza wyraźnie zaznacza się to, że Origenes już innym się posługiwał kodeksem typu Θ. Otóż część komentarza św. Jana — konkluduje Streeter — musiała być napisana w Aleksandrii, podczas gdy reszta przypadła na czas jego pobytu w Cezarei w Palestynie, dokąd się udał O. w r. 231. W Aleksandrii zatem posługiwał się aleksandryjskimi rękopisami naszego typu neutralnego, w bibliotece zaś w Cezarei znalazł odmienne teksty typu Θ i 1. Innymi słowy: tekst zawarty w kodeksie Θ nazwaćby należało tekstem c e z a r e j s k i m.

Dokładniejsze jednak przeszukanie origenesowych komentarzy przyćmiło na nowo widnokrąg nieco rozjaśniony badaniami Streetera. W r. 1928 Lake [2] wykazał, że księgi V-X komentarza św. Jana były napisane nie w Aleksandrii, ale w Cezarei; a jako tekst podkładowy do komentarza służył

---

[1] Por. Lagrange M. J. Évangile selon S. Matthieu, Paris, 1923, str. 520.

[2] The Caesarean Text of the Gospel of Mark. By K. Lake, R. P. Blake and Siva New. Harv. Th. Rev. 21 (1928) 207—404.

Origenesowi tekst neutralny t. zn. zbliżony do kodeksu watykańskiego. A dopiero w 22 następnych księgach i innych późniejszych dziełach posługiwał się Origenes znowu tekstem Θ; ale tym tekstem posługiwał się O. także w Aleksandrii. Więc już w Aleksandrii posiadał O. nasz t. zw. tekst cezarejski; po przybyciu do Cezarei znalazł tekst neutralny i, jako nowością, począł się nim posługiwać przy pisaniu swego komentarza przez jakiś czas, by wreszcie powrócić na stałe do poprzedniego tekstu, który — możliwe nawet — sam przywiózł ze sobą do Cezarei. W rezultacie zatem nasz t. zw. tekst cezarejski miałby swą ojczyznę w Egipcie. Stąd aktualne zagadnienie tekstu precezarejskiego[1]. Zwrócił na to uwagę bardzo wcześnie O. Lagrange[2].

W to stadium zaognionego ścierania i utrwalania się poglądów nad tekstem cezarejskim czy precezarejskim wpadła sensacyjna, bo niespodziewana wcale, wieść o znalezieniu nowych tekstów ewangelicznych, sięgających czasem swoim 3-go wieku a pochodzących właśnie... z Egiptu. Czyż trzeba było lepszego przygotowania i uaktualizowania sprawy? Cały świat biblijny został niejako zelektryzowany i dlatego stanął wobec tych nowych papirusowych kodeksów pełen oczekiwania. Jakiż ich rezultat?

1) Odnalezione papirusy nie dają absolutnie żadnego poparcia tekstowi przyjętemu, czyli bizantyńskiemu. 2) Posiadają one charakter tekstu cezarejskiego co się tyczy Ew. św. Mka. W tych niewielu przecież zachowanych rozdziałach św. Mka znalazło się aż 323 tekstowych właściwości cezarejskiej rodziny. Studia prof. Lake'a nad origenesowym tekstem ewangelicznym, jeśli jeszcze niezupełnie przekonywujące, obecnie zostały mocno poparte. Tekst cezarejski istniał już na początku 3-go wieku rozpowszechniony w E-

---

[1] Nazwę tekstu cezarejskiego można usprawiedliwić używaniem jego przez Origenesa w Cezarei i Euzebiusza.

[2] Le group dit Cesaréen des Manuscrits des Évangiles. RB. 1929, 507.

gipcie (i dlatego tekst precezarejski) a ojczyzną jego było prawdopodobnie Fayum.

3). Ogólna zaś charakterystyka pozostałych Ewangelij jakoteż Dziejów Ap. jest ta: tekst ich nie jest ani neutralny ani zachodni, zajmuje raczej miejsce pośrednie między jednym a drugim. Trzeba to podkreślić, szczególnie co do Dziejów Ap., że nie posiada on ani jednego miejsca wybitnie właściwego kodeksowi Bezy lub harkleńskim marginesowym dopiskom krytyczno-tekstualnym. Ale z drugiej strony posiada (podobnie jak tłumaczenia koptyjskie narzecza sahidzkiego) podstawowe elementy częściowo tekstu zachodniego, częściowo cezarejskiego. To zaś zdawałoby się wskazywać na to, że w Egipcie (jak i w innych częściach świata chrześcijańskiego) na początku 3-go wieku istniały teksty ewangeliczne, które były odmienne od typu neutralnego, a którego głównym reprezentantem jest kodeks watykański B. Przecenianie zatem wartości kodeksu watykańskiego w jego walorach krytyczno-tekstualnych przez Horta i innych po nim było nietrafne. „Kodeks watykański — konkluduje Kenyon — może jeszcze nadal przedstawiać tekst o walorach tradycyjnych; mógł on bowiem przechować się do naszych czasów z pewnymi drobnymi skażeniami nawarstwicowymi późniejszych czasów. Ale w takim wypadku strumień jego płynął równolegle do innego strumienia, nie zasilając jedynie sam i ekskluzywnie Egiptu jak Nil swoją tylko wodą". Istniały więc raczej dwa odmienne koryta tekstów ewangelicznych w Egipcie: cezarejski i neutralny. — 4) Rodzina tekstu cezarejskiego odznacza się homogenicznością i zwartością widoczną. Nie bez pewnych jednak rozbieżności. Przypisuje się je przeważnie wpływom późniejszego tekstu bizantyńskiego. Ks. Dr T. Ayuso w doskonałej swej rozprawie: „Texto Cesariense o precesariense?"[1] starał się rozgraniczyć tę rodzinę na dwa o odmiennych tendencjach działy:

a. — P^{45} W 28 1 i 13.

b. — Θ 565 700 Or Euz gruz i syr^s.

---

[1] Por. art. cyt. w Bibl. 16 (1935) 369 — 415.

Obecnie zatem jakoteż w najbliższych latach na warsztatach pracy biblijnej a szczególnie krytyki tekstualnej NTu pracuje się gorączkowo i wytrwale nad dalszym przebijaniem niejako tunelu poprzez i pod kolosem przeszło ćwierćmilionowej liczby wariantów do tajemniczych złoży czystego, pierwotnego tekstu Pisma św. Wysiłki są ogromne, robota żmudna, wymagająca cierpliwości, precyzji i inwencji. Ostatnie znalezisko papirusów Chester Beatty'ego dało nam nowe możliwości studiów i zainteresowań. Należy bowiem jeszcze przestudiować:

a. tekst cezarejski w innych Ewangeliach i w innych częściach NTu;

b. uwzględnić i porównać z rodziną cezarejską tłumaczenia sahidzkie, cytaty Origenesa i Euzebiusza;

c. zbadać genezę silnego zabarwienia tekstu cezarejskiego elementem łacińskim w tekście Ew. św. Mka u Euzebiusza, w kodeksach Θ i 565. Pod tym względem coś światła dorzucić powinny cytaty skrypturystyczne u Klemensa Aleksandrejskiego itd. [1].

* * *

[1] Tymczasem sygnalizujemy, że zostało zapoczątkowane nowe monumentalne wydawnictwo angielskie, na którego czele stoi E. Legg: Novum Testamentum Graece secundum textum Westcotto-Hortianum. Narazie wyszło: Evangelium sec. Marcum cum apparatu critico novo plenissimo, lectionibus codicum nuper repertorum additis, editionibus versionum antiquarum et patrum ecclesiasticorum denuo investigatis. Oxford, The Clarendom Press, 1935, 4-o, str. 194. 21 sh. Dzieło to jest nadzwyczaj potrzebne dla egzegety, gdyż nie posiadamy dzisiaj takiego, któreby nam dało najzupełniejszy aparat krytyczny. Tischendorfa bowiem „editio octava critica maior" (1869—72) jest już nie wystarczająca wobec tylu nowych znalezisk. Wartość wydawnictwa nie będzie polegała na nowym tekście krytycznym, który będzie powtórzeniem tekstu Westcott-Horta, ale na najpewniejszym i najkompletniejszym aparacie krytycznym. U góry stronicy (in 4-o) znajduje się zaledwie 5—6 wierszy, resztę zajmuje aparat krytyczny w 2 kolumnach; najpierw warianty z rękopisów, obok z różnych tłumaczeń, a u spodu cytaty Ojców i pisarzy kościelnych. Kodeksy Chester Beatty'ego uwzględnione! Unika się jakiegokolwiek podziału na rodziny.

Odkrycie biblijnych papirusów Chester Beatty'ego uważać winniśmy jako szczególny akt Opatrzności Bożej, która „ekonomicznie" co jakiś czas wydziera podziemiom i wiekowym schowkom perłę ukrytą, aby nią nasze zasypiające może zainteresowania Pismem św. nanowo pobudzić do żywotnej pracy nad skarbami bożego objawienia i wciąż z nich wydobywać: „nova et vetera". Powszechnie dzisiaj przyrównywuje się odkrycie papirusów biblijnych Ch. B. pod względem ważności i epokowości do senzacyjnego wykrycia przez Tischendorfa w przeszłym stuleciu kodeksu synaickiego. Kodeks א dał niejako pobudkę do masowych studiów i ogólnych zainteresowań się krytyką tekstu w szczególności a Pismem św. w ogóle. To na zachodzie. W ojczyźnie naszej wolności pozbawionej, wtedy tego rodzaju entuzjazm nie znalazł żadnego odgłosu. Warunki polityczne rozgrzeszają to pokolenie od winy. Obecnie jednak, w lepszych od niego znajdującym się warunkach, wobec nowego, sensacyjnego jak wtedy gestu ekonomii bożej, nie wolno nam bezkarnie nie zwrócić nań uwagi. W studiach i nowych zainteresowaniach polskiej myśli i nauki teologicznej powinna stanowczo żywszy odgłos znaleść sprawa pierwotnego, oryginalnego tekstu naszych religijnych, natchnionych ksiąg, a co zatem idzie (i w części uprzedza) sprawa większego ożywienia studiów naszych biblijnych w ogóle. Ożywienie bowiem osiągnie się przez większą współpracę naszą w tego właśnie rodzaju laboratoriach.

Średniowieczne nasze chwalebne rycerstwo ongiś zgodnie dobywało mieczy z pochwy podczas Ewangelii św. na znak ukochania i gotowości bronienia jej. Afekty jakże się zmieniły. Quomodo mutatus est color optimus! (Thr. 4, 1.) — Nasze rodzime piśmiennictwo biblijne jest w stosunku do innych narodów nieproporcjonalnie małe. Chociaż katolicka nauka biblijna idzie milowymi krokami naprzód a zainteresowania Pismem św. nagminne gdzieindziej; chociaż mnożą się w ostatnich latach bardzo ciekawe znaleziska [1]; chociaż

[1] Po papirusach Chester Beatty'ego zostały ujawnione nowe papirusy biblijne z II wieku: a) apokryficzna ewangelia, opublikowana

jest uzasadniona nadzieja dalszych drogocennych odkryć, potwierdzających z dniem każdym słuszność tradycyjnej i niezachwianej nauki Kościoła katolickiego w sprawach Pisma św., — to mimo wszystko lękać się należy, że te sensacyjne gesty Bożej Opatrzności nie zdolne będą pobudzić nas duchowych spadkobierców do skutecznej a rycerskiej obrony przed nowoczesnymi atakami, godzącymi w boski autorytet Pisma św. Do skutecznej zaś obrony trzeba dzisiaj dogłębniejszych studiów skrypturystycznych, by godnie i skutecznie odparować odważne a nie poważne „literackie" występy niektórych naszych rodzimych inteligentów, co siebie i innych bezkrytycznych wielu sycą bardzo nieświeżą, zatęchłą już karmą racjonalistycznych negacyj z przed 50 i więcej laty.

Ks. Jan Mazerski
prof. Salezjańskiego Instytutu Teol. w Krakowie.

---

przez H. I. Bell-T. C. Skeat, Fragments of an unknown Gospel, 1935, London. Por. ks. J. Archutowski, Nieznana ewangelia, Głos Narodu, 25. XII. 1935. b) mały fragment Ewangelii św. Jana 18, 31—33. 37—38. Por. Coll. Theol. 17 (1936) 536 n; i At. Kapł. 39 (1937) 98.

Wpływ misteriów hellenistycznych
na ideę Ofiary Krzyżowej w listach św. Pawła.

Les mystères hellénistiques et l'idée du sacrifice de la Croix chez S. Paul.

Dans une concise et conforme aux sources analyse des textes l'auteur arrive à la conclusion que l'analogie de l'idée du sacrifice de la Croix aux mystères hellénistiques, sur laquelle dans les derniers temps on a fondé la thèse de dépendence des pensées de s. Paul, est seulement superficielle.

Les conditions religieuses et sociales du milieu et la structure spirituelle de l'Apôtre excluaient une influence directe des mystères, pas moins que les différences essentielles entre l'idée de la mort des dieux et du Christ.

Zagadnienie.

Idea Ofiary Krzyżowej należy do prachrześcijańskich myśli teologicznych. Posiadała ona pomnikową doniosłość dla ówczesnego świata: obalała przyjętą powszechnie zasadę, że człowiek musi pod grozą wiecznego potępienia sam własnym wysiłkiem uporządkować swój stosunek do Boga. Przeciw pesymizmowi moralnemu, zrodzonemu na gruncie przeświadczenia o własnej niemocy, głosi Apostoł Narodów dobrą nowinę, że miłosierny Bóg obmyślił i przeprowadził nowy, liczący się z możliwościami ludzi plan uregulowania ich zobowiązań wobec Stwórcy. Podstawą tego planu była Ofiara o nieskończonej wartości, której realizatorem był Jezus z Naz., Mesjasz i Syn Boży. Spełniona przy współpracy Boga i Chrystusa Ofiara Krzyżowa stała się dla ludzi źródłem moralnych dobrodziejstw, które Apostoł wymienia w listach w bogatej i barwnej skali, od negatywnego zmazania winy do pozytywnego usynowienia Boskiego [1].

---

[1] Pełne rozwinięcie tych myśli znajdzie czytelnik w dziele p. t. „Ofiara Krzyżowa według Apostoła Narodów", — które autor zamierza wydać jeszcze w b. r.

Myśl o Ofierze Krzyżowej w tym rozumieniu wydała się wielu uczonym zbyt piękną i głęboką, by mogła być autentycznie Pawłową, zbyt odpowiadającą potrzebom ludzi, by ją uznać za objawioną. Zaczęto więc szukać jej związku z ówczesnym środowiskiem, zarówno żydowskim [1] jak pogańskim, usiłując ją zeń wyprowadzić jako jeden z elementów naturalnej ewolucji pojęć religijnych ludzkości. Tym samym z jednej strony zrywano nić, łączącą ją z Bogiem, a z drugiej pomniejszano rolę indywidualnego wysiłku myślowego Apostoła.

Jak znalezienie szczątków rzekomego małpoluda zdawało się uzupełnić brakujące a konieczne ogniwo przyjętego łańcucha ewolucji człowieka, tak wielu witało z radością nieliczne, często niekrytycznie wydawane wiadomości o kultach i mitach hellenistycznych, upatrując w nich naturalny łącznik między myślą i kultem mitologicznym a chrześcijańskim [2].

W związku z powyższym nasuwa się problem, który ujmiemy w dwa pytania: 1) czy istniały rzeczywiście w czasach Pawłowych przejawy życia religijnego, zbliżone w głównych przynajmniej punktach do podanej wyżej w skrócie idei Apostoła: i drugie, zależne od pierwszego — 2) czy między wyrażającą się w nich myślą pogańską a Pawłową można i trzeba przyjąć związek przyczynowy, ewentualnie w jakim stopniu i zakresie.

Na powyższe pytania pragniemy odpowiedzieć w niniejszym artykule.

---

[1] Por. n. p. teorię I. Lévi, Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus, w Rev. ét. juiv. 64 (1912) 161—84.

[2] Historię tych badań zebrał i omówił krytycznie Jacquier E., (Les) Mystères païens et s. Paul, Dict. Ap. d. Foi Cath. 3 (1920) kol. 964—72. Grandmaison L., Dieux morts et ressuscités: Rech. sc. rel. (1927) 110—15; z niekatol. Schneider J., Passionsmystik des Paulus, Lipsk 1929, 84-117. Główne dzieła z obozu krytyków, to Reitzenstein R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig wyd, 3. 1927. Loisy A., Les Mystères paiens et le mystère chrétien, Paris 1919. Loisy, Essai historique sur le sacrifice, Paris 1920.

1. Podobieństwa i analogie.

Wiadomości nasze o misteriach pogańskich były przez długie wieki skąpe, — a przede wszystkim mało krytyczne. Dopiero badania ostatnich lat przyczyniły się do bardziej dokładnego opracowania tajemnych kultów pogańskiego Wschodu, dając tym samym możność porównania ich z ideą Ofiary u św. Pawła.

Wchodzą tu w rachubę głównie kulty, oparte o wiarę w boga-zbawiciela, który w nich mistycznie umierał i wracał do życia.

I.. Pomijamy zatem:

a) misteria (semickie) babilońskie [1], jak pasterza Tammuza lub boga słońca Marduka [2], czczonego także pod nazwą Melkarta i Heraklesa; wreszcie znany Pawłowi kult Baala-Tarsos czyli Sandana, o którego misteriach nic konkretnego nie wiadomo.

b) Powtóre, wiele kultów pogańskich, jakkolwiek nie były bez wpływu na wytworzenie przyjaznej atmosfery dla powstania tajemnych obrzędów, — nie wykazuje w znanych nam dotąd formach i treści wystarczającego materiału do porównania z ideą Ofiary Krzyżowej, i dlatego możemy je również wyłączyć ze ścisłego badania. I tak mało rysów wspólnych z myślą Pawłową zawierają misteria eleuzyjskie, gdyż Demeter i Kore nie umierają, a idea cierpienia bogini została wprowadzona później: zresztą liczni pisarze wspominają o nich jako o orgiach zmysłowych [3]. Podobnie

---

[1] Por. Pettazzoni R., I misteri, Bologna 1924, 312, 330.

[2] Tammuz przeobraził się potem w Adonisa (zob. św. Hier. in Ez 8, 14; P. L. 25, 82), Marduk w syryjskiego Melkarta i greckiego Heraklesa

[3] Tak pisze Arnobius (koniec III-go w. po Chr): „Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes... ab repugnantibus et invitis decus virginitatis eripitur, obiectanturque partes illae, quas pudor communis abscondere... iubet„» (Adv. nat. 5, 24; Turchi n. 123). Podobną opinię o nich zostawił Lactantius: „his (t. j. Izydy) etiam Cereris mysterium simile est, in quo facibus accen sisper noctem Proserpina inquiritur et ea inventa ritus omnis gratulatione et taedarum iactatione finitur": (Div. inst. ep, 18: 23; Turchi n 124). W braku innych, bezpośrednich dokumentów cytujemy tych późnych autorów.

nie należy tu właściwie kult Mitry, który w żadnej pisanej tradycji nie występuje jako bóg cierpiący i umierający; aby znaleźć pożądaną z czasem analogię, trzeba było dopiero z mitycznej ofiary wołu zrobić centralny punkt kultu i utożsamić byka z samym bogiem! Pomijamy także t. zw. hermetyzm[1] i mandeizm[2] jako stanowczo późniejsze od listów Pawłowych.

II. Zostaje jednak kilka kultów tajemnych, w których trudno zaprzeczyć podobieństwa poszczególnych elementów z ideą Ofiary Krzyżowej.

a) Należy tu najpierw prastary kult Adonisa (por. Ez. 8, 14), mający swą kolebkę w Byblos. Kochanek Afrodyty, zabity przez Aresa, czczony był corocznie w lecie[3]; kult jego doznał z czasem pod wpływem misteriów Ozyrysa licznych przeobrażeń.

b) Pewne podobieństwo do Ofiary Krzyżowej wykazują frygijskie misteria Attysa i Cybeli[4]. Zakochany w bogini bohater miał ponieść śmierć; według relacji lydyjskiej od dzikiego zwierza, wedle wersji frygijskiej z powodu okaleczenia[5]. Kult Attysa dostał się do Rzymu ok. r. 200 prz.

---

[1] Według opinii Lagrange'a (Hermetisme, Rev. Bibl. 35 (1926) 262) pochodzą z II w.

[2] O mandeizmie informuje b. dobrze Stawarczyk J., Zagadnienie mandejskie i próba jego rozwiązania. Warszawa 1935.

[3] Według późnego niestety świadectwa św. Hieronima (por. uw. 5) „...quem nos Adonidem interpretati sumus, et Hebraeus et Syrus sermo Thammuz vocat: unde quia iuxta gentilem fabulam in mense Iunio amasius Veneris pulcherrimus iuvenis occisus et deinceps revixisse narratur, eumdem Iunium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant sollemnitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur".

[4] Por. Grandmaison L., Les dieux morts et ressuscités: Rech sc. rel. 17 (1927) 115—24.

[5] Według opow. Pauzaniasza (II w. po Chr.; Graec. descr. 71, 7, 7, Turchi n, 248): »ἐνταυϑα αλλοι τε των Λυδων καὶ αυτος Αττης απεϑανεν υπο του υος«. Recenzję frygijską przechował nam Servius (IV w. po Chr.): „quem semianimem sub pinu latentem cum invenissent antistites Matris Magnae, defunctum sepelierunt... Mater Magna instituit, ut quotannis in sacris suis plangeretur pinumque arborem, sub quo

Chr. z księgami Sybilli. Kapłani Attysa (archigalli) mówili często o śmierci i zmartwychwstaniu swego herosa.

c) Misteria Dionyzosa utożsamiano b. często błędnie z innymi[1] kultami. Bóg ten doznawał od dawna czci religijnej, w program której weszły z czasem t. zw. sacra orphica[2]. Obrzędy te, zapożyczone później z Egiptu, pełne okrutnych i orgiastycznych wymagań[3], zawierały ideę uwolnienia wtajemniczonych wyznawców od żądzy i śmierci.

d) Największy jednak wpływ na życie religijne starożytnego Wschodu wywarły niewątpliwie egipskie misteria Ozyrysa. Zrazu bóstwo przyrody, wegetacji, potem mityczny król, zabity przez brata i utopiony w Nilu, zostaje odnaleziony przez swą małżonkę Izydę; a kiedy ożył, sprawuje obowiązki sędziego a nawet zarządcy podziemnego Tartaru. Święto jego obchodzono w listopadzie. Z czasem przeobraził się w boga słońca, Serapisa. Idea śmierci i zmartwychwstania wtajemniczonych na podobieństwo śmierci i powrotu do życia boga jest w tych misteriach niewątpliwie zawarta.

Jeżeli zestawimy wszystkie wspomniane kulty mistyczne starożytnego Wschodu, nietrudno w nich zauważyć kilka

---

iacuerat, tutelae suae adscripsit et effecit, ut cultores sui viriles sibi partes amputarent, qui archigalli appellantur" (Turchi n. 255). Bliższe szczegóły o śmierci Adonisa podaje Catullus (Carm 63. cyt. Turchi n. 246): „stimulatus ibi furenti rabie, sensit sibi membra sine viro..."

[1] Por. najnowsze artykuły O. A. J. Festugière, Les mystères de Dionysos, w Rev. Bibl. 44 (1935) 192-211. 366-96.

[2] „Dionysos multos habemus... quartum Iove et Luna (natum), cui sacra .. Orphica putantur confici" (Cicero, de nat. deor. 3, 58; Turchi n. 2) O Dionyzosie Zagr. por. Grandmaison, Les dieux 105-110: Abel E., Orphica, Pragae 1885.

[3] Arnobius, (Adv. nat. 5, 21; Turchi n. 24) pisze o jego kulcie: „sacra... quibus Sebadiis nomen est.. in quibus... aureus (?) coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis". Por. Livius, Hist. 39. 5; Turchi 32: „... mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit; deinde simillimi feminis mares, stuprati et constupratores fanatici, vigiliis, vino. strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti".

cech wspólnych. Pewnym jest mianowicie, że a) pod zmienną szatą mitologiczną kryje się pojęcie ubóstwionej zamierającej i odżywającej na wiosnę przyrody [15], n. p. słońca, ziemi..; b) „religia" misteriów różni się wyraźnie od wszystkich obowiązujących wówczas religij państwowych swym zwrotem do indywiduum, zainteresowaniem się dolą i przyszłością jednostki; c) w miejsce uczucia strachu przed bogiem zjawia się idea zjednoczenia człowieka z bóstwem, współcierpienia z nim i współradości; d) tajemniczy charakter obrzędów i ceremoniał wtajemniczenia nowowstępującego dał nowym religiom wspólną nazwę: misteriów. e) Trzeba wreszcie zauważyć, że ewolucją ich treści rządziło jedno stałe prawo: obrzędy, powstałe w zamierzchłej przeszłości, doznawały w ciągu wieków, zależnie od kraju i jego religii, licznych przeróbek i interpretacyj.

III. Jeśli chodzi o nasze zagadnienie, nie ulega wątpliwości, że omówione dotąd przykłady mogły skłonić do podjęcia próby wytłumaczenia sobie ich podobieństwa do idei Pawłowej, co przecież już w powyższym zestawieniu jest widoczne. Pisarze i Ojcowie Kościoła pierwszych wieków rozstrzygnęli je jednostronnie, tłumacząc podobieństwo złośliwą działalnością naśladowczą szatana, który tą drogą miał próbować odciągnąć wyznawców od Chrystusa. Podobnie jednostronnie uczeni XX w. widzieli zależność w każdej analogii. Treść wymienionych obrzędów religijnych wydała się im tak podobna do idei Ofiary Krzyżowej św. Pawła, że nie wahali się zaryzykować twierdzenia o zależności tej

---

[6] „Sic et Osiris, quod semper sepelitur et in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur" (Tertulianus, Adv. Marc 13; Turchi n. 225). O misteriach eleuzyjskich por. co mówi Apuleius (II w. po Chr. Metam. 6, 2 Turchi n. 120); Varro, cyt. u św. Aug. De civ. Dei 7, 20: Turchi n 117. O kulcie Adonisa pisze ś. Hieronim (In Ezech. 8, 14: Turchi n 229): „interpretatur subtiliter (śmierć i życie)... quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur"...

ostatniej [1]. Innymi słowy, idea krwawej Ofiary Chrystusa byłaby tylko nową formą mitycznego wyjaśnienia odwiecznie spełnianego praobrzędu. Następne stronice okażą, czy ta nowa teoria jest zarazem prawdziwą.

2. Stosunek św. Pawła do misteriów.

I. Wszystkie wymienione wyżej kulty miały swe świątynie i zbory na szlakach podróży misyjnych św. Pawła; — były też w Tarsie, z którego pochodził. Młody i ciekawy młodzieniec, wychowany w takim otoczeniu, musiał zaznajomić się z przejawami życia religijnego środowiska, w którym żył i działał on sam, jego słuchacze, a potem czytelnicy. Przecież zanim ich skłonił do porzucenia dawnych przekonań i praktyk, — musiał Apostoł wytłumaczyć ich niedorzeczność, względnie wskazać na inne, nieskończenie wyższe i skuteczniejsze obrzędy i prawdy religijne. Im bogatsze wyniki prac misyjnych św. Pawła opisują nam Dzieje Apostolskie, tym głębszą przypuszczać musimy znajomość pojęć religijnych ludzi nawróconych; wszak jeszcze dzisiaj można to samo zauważyć na misjach. A więc Paweł znał te kulty, oczywiście, o ile były ono dostępne dla obcych, i to zapewne w postaci, zniekształconej przez fantazję tych, którzy o nich pisali lub opowiadali.

Czym innym jednak jest znajomość, a czym innym wpływ danej religii pogańskiej na wytworzenie się nowych idei

---

[1] Jako referent tego obozu może uchodzić Loisy. Pisze on tak: Dans tous les mystères et jusque dans le culte chrétien, nous trouverons des rites et des mythes de sacrifices, Faons dechirés tout vifs et mangés par les bacchantes, petits porcs immolés à Déméter, tauroboles et crioboles de la Grande-Mère, cène de Mithra, eucharistie où saint Paul nous fera voir la communion au Christ mort et ressuscité: tels sont les rites... Zagreus dévoré par les Titans, Coré ravie au pays de la mort, Attis mutilé, Osiris démembré et ressuscité, Mithra tuant le taureau, le Christ de Paul livré à la mort pour effacer les péchés des hommes: tels sont les mythes". (Les Mystères païens et le mystère chrétien, Paris 1919, 22—3).

w poglądzie autora[1]. W zasadzie wpływ jest zawsze możliwy; ażeby go jednak można było przyjąć, należy się uprzednio przekonać, a) czy kulty, o które chodzi, powstały istotnie przed datą napisania listów[2] i były rozpowszechnione w tej samej postaci, w której dziś je znamy; b) czy św. Paweł, wziąwszy pod uwagę z jednej strony jego wykształcenie, wychowanie i strukturę psychiczną, z drugiej treść głoszonej przez niego nauki, mógł zaczerpnąć materiał do stworzenia swych pojęć z misteriów pogańskich: — c) czy nie miał innego źródła, w którymby mógł łatwiej znaleźć to samo, a więc, czy musiał z nich skorzystać; d) jeżeli św. Paweł korzystał ze źródeł pogańskich (a nie było u ówczesnych w zwyczaju ukrywać się z tym), winnibyśmy odnaleźć ślady tej zależności; e) ostatni wreszcie warunek, by różnice między domniemanymi źródłami (treścią misteriów), a listami św. Apostoła, po przyjęciu teorii zależności były zrozumiałe i możliwe do wytłumaczenia.

3. Trudności hipotezy.

Dokładna analiza dokumentów i tekstów dowodzi, jak słusznie postawiono nowej teorii daleko idące zastrzeżenia. Trudności bowiem na jakie natrafia, są tak poważne, że w obecnym stanie rzeczy nie można misteriów hellenistycznych uznać żadną miarą, choćby pośrednio i częściowo, za źródło dla Pawłowej idei Ofiary Krzyżowej. Rozważmy te trudności punkt po punkcie.

I. Prawie wszystkie kulty (wyjąwszy może tylko Attysa i Cybeli) znamy jedynie z drugiej ręki w postaci względnie

---

[1] „...La question n'est pas de savoir si l'Apôtre a connu ou non les... mystères.., (ale) de savoir si-et dans quelle mesure il s'en est inspiré" (Prat, Théologie 2, (1925) 473, note L). Por. Jacquier, Mystères, DAFC 3, 982; Tricot, S. Paul, Apôtre des gentils, Paris 1927, 14.

[2] „... il faut avouer que si ces traits étaient exacts, fixant au premier siècle de notre ère la physionomie d'une religion répandue dans l'empire romain, la question se poserait sérieusement d'une influence possible sur la pensée de saint Paul" (Lagrange, Attis et le christianisme, Rev. Bibl. N. S. 16|1919|419.)

nowej, bo najwcześniej z końca w. I-go po Chr...[1]. Ponieważ są one często mało krytyczne i nieźródłowe (autorzy nie byli wtajemniczonymi uczestnikami), a nieraz tendencyjne (uprzedzenia), — trudno powiedzieć coś pewnego o formie obrzędowej i mitologicznej tych kultów w czasach apostolskich; mogły przecież ulec później samoobronnemu przystosowaniu do pojęć chrześcijańskich[2], jak to wiadomo np. o misteriach Mitry i Attysa na Zachodzie. — Często też uczeni utożsamiali błędnie różne misteria i kulty, jak n. p. Dionyzosa z orfizmem i bachanaliami[3], wyprowadzając potem wnioski o podobieństwie między swym sztucznym, syntetycznym tworem a ideą Ofiary.

II. Choćby nawet wspomniane misteria istniały już w czasach Apostoła w tej postaci, w jakiej je znamy z przekazanych dokumentów, trudno uznać możliwość zależności idei pawłowej od misteriów, nie znając sposobu, w jaki Apostoł mógł się z nimi zetknąć. Wpływ misteriów na św. Pawła mógł się bowiem przejawić albo w formie bezpośred-

---

[1] Por. Prat. Paul et Paulinisme, DAFC 3. 1649. — Aby wyjaśnić naszą myśl, należy rozróżnić wiadomości o micie od wzmianek o misteriach. O Mitrze n. p. pisze już Herodot (V w. przed Chr., Hist. 1, 131: Turchi n. 323; Strabo (um. 24 r. po Chr.. Geogr. 11,14,9: Turchi n. 324—5; Plutarch, De Iside 46—7: Turchi n. 327), — o kulcie jednak jego i misteriach czytamy dopiero u chrześcijańskich autorów, jak Tertuliana, Orygenesa, Makrobiusza.

[2] Niepodejrzany o stronniczość krytyk współczesny F. Cumont w dziele: Les religions orientales dans le paganisme Romain, wyd. 4 Paryż 1929, XI pisze: „Il est impossible d' admettre à cette époque (ze strony chrześcijaństwa) une imitation des mystères mithriaques, qui alors n'avaient encore aucune importance"; a na innym miejscu (str. 66): „Une religion aussi accessible que celle-ci (Cybeli i Attysa) aux actions extérieures devait nécessairement subir l'ascendant du christianisme vainqueur". Por. Cumont, Les mystères de Mithra, wyd. 3 (1913) Bruxelle. str, 202—3, 208". Les initiés d' Attis avaient avantage à s' emparer d' expressions chrétiennes et ils pouvaient s'imaginer qu'elles rendaient bien leurs antiques usages... (le taurobole... baptême"); (Lagrange, Attis 478), Toutain J., Les cultes paiens dans l'empire romain. cz. I t. 2, Paryż 1911, 150-9.

[3] Por. Festugiere, 1. c. 192.

niej: w razie jego osobistego udziału (czynnego lub biernego) w kultach; albo we formie pośredniej: przez rozmowy o nich z wtajemniczonymi, względnie samodzielną o nich lekturę.

a) Pierwszą ewentualność należy stanowczo wykluczyć. Paweł z Tarsu, wychowany i wykształcony w atmosferze złagodzonego wprawdzie odrębnymi nieco warunkami życia religijnego w diasporze, ale nie mniej konserwatywnego judaizmu, — w był zasadzie niedostępny dla wszelkich **bezpośrednich** wpływów pogańskich[1].

Nie sprzeciwia się wcale temu twierdzeniu fakt, że w niektórych ustępach pism Apostoła widzimy dość dużą znajomość życia pogańskiego[2]. Opierając się na własnych słowach Pawła (1 Kor 9, 21), możemy nawet powiedzieć, że starał się je poznać, by móc się stać niejako „Grekiem dla Greków"; dyskutował z nimi zapewne i o problemach religijnych nie tylko na areopagu, ale i w okolicznościach mniej uroczystych; zestawiał ich zdania z głoszonym przez się poglądem najpierw w swojej myśli, potem wobec słuchaczy; — poglądy pogańskie zostawały jednak jakby na powierzchni jego duszy; narastała jego wiedza, nie mógł jednak i nie chciał naruszyć zasad, jakie miał wpojone od dzieciństwa. Fakt ten znany jest historykom, rejestrującym cudze czyny i poglądy, lub misjonarzom, starającym się bez wpływu oczywiście dla własnych przekonań poznać wierzenia swych pogańskich słuchaczy.

Jeśli chodzi o moment najbardziej stosowny, czas przed nawróceniem nie sprzyjał obcym wpływom ze względu na fanatyczny faryzaizm św. Pawła; tym mniej po nawróceniu[3],

---

[1] Misteria były dla św. Pawła tworami szatana, — jak pisze Lagrange w recenzji dzieła Loisy (Les mystères) w Rev. Bibl. N. S 17 (1920) 423, — przed którymi się bronił, jak przed pokusą, choć je znał!

[2] Por. Machen, The origin of Paul's religion, London 1921, 259—60.

[3] Apostoł po swym nawróceniu nie odrzucił Prawa, ale ograniczył jego wartość, jako wyłącznej przyczyny zbawienia: nie odrzucił faryzaizmu dla studiów misteriów pogańskich, ale dla objawień Chrystusa. które Grecy uważali za głupstwo (1 Kor. 1, 23); natychmiast prawie po nawróceniu rozpoczął prace misyjne, brak zatem czasu, by się zapoznać gruntownie z misteriami i pod ich wpływem zmodyfikować swoje dotychczasowe przekonania; i t. p.

kiedy Chrystus stał się centrum jego życia religijnego: jeden i drugi czynnik: faryzaizm i chrystianizm, był dość silnym hamulcem, by utrzymać Apostoła w praktycznej obojętności wobec tajemniczych pogańskich praktyk religijnych.

Nie można także ustalić, w jakim stopniu i zakresie byłby możliwy ten wpływ na św. Pawła poprzez literaturę pogańską. Jakkolwiek bowiem w zasadzie trudno go wykluczyć, nie wiemy dotąd dokładnie, 1) czy misteria posługiwały się literaturą jako środkiem propagandy (ze względu na tajemniczość obrzędów wydaje się to mało prawdopodobne), ewentualnie, czy św. Paweł miał sposobność do ich czytania.

b) Łatwiej natomiast można się zgodzić na dość znaczny wpływ pośredni (nieświadomy) misteriów na św. Pawła, i to zdanie przeważa dzisiaj wśród uczonych, nawet niekatolickich [1].

Czy i jaką rolę odegrał tu pobyt św. Apostoła w Syrii i M. Azji, trudno powiedzieć. Wpływ środowiska mógł polegać przede wszystkim na zapożyczeniu wyrażeń [2] lub pojęć pogańskich, które w ustach żydów-hellenistów z Damaszku czy Antiochii nie przedstawiały się Pawłowi tak surowe i tak pogańskie,

III. Aby wolno było przyjąć wpływ tajemnych kultów pogańskich na poglądy Apostoła, trzeba, po trzecie, wykazać, że autor listów mógł w tych ostatnich znaleźć jedyne źródło dla sformułowania swych przekonań, — czyli trzeba dowieść, że był do korzystania z nich moralnie zmuszony.

Czy św. Paweł rzeczywiście nie mógł dojść bez pomocy dziwacznych mitów i obrzędów pogańskich do pojęcia Chry-

---

[1] Tak Schwarz E., Charakterköpfe der antiken Literatur, wyd. 2 (1911) 107: ist der mittelbare Einfluss der hellenischen Umgebung, in der Paulus aufwuchs, nicht noch genug anzuschlagen".

[2] Por. Mangénot E., La langue de s. Paul et celle des mystères païens, Rev. cl. fr. 75 (1913) 129—61. „En outre, il faut admettre une influence assez profonde des mystères paiens sur le vocabulaire théologique du christianisme naissant" (Coppens, Eucharistie, Dict. Bibl. Suppl. 1933—4, kol. 1198).

stusa, zbawiającego świat przez śmierć i zmartwychwstanie? Czytamy przecież wyraźnie, że Paweł uważał śmierć Jezusa za fakt historyczny, zbyteczne więc były dlań wszystkie mitologiczne przykłady[1]. Zresztą wiele szczegółów do swej interpretacji śmierci Jezusa mógł Apostoł zaczerpnąć zarówno ze St. Testamentu[2], jak z żywego kontaktu z pierwszą gminą chrześcijańską, wreszcie z pracy własnego umysłu, jeżeli już nawet pominiemy mało nam znaną treść prywatnych jego objawień. Skoro tak, to byłoby wręcz sprzecznym z metodami naukowego badania szukać źródeł poglądu danego autora daleko dlatego tylko, że inne bliższe, które go lepiej i łatwiej tłumaczą, nie zgadzają się z naszym osobistym mniemaniem. Co więcej, Pawłowa idea Ofiary tłumaczy się prościej i naturalniej jako synteza pojęć żydowskich i chrześcijańskich. Misteria mogły być i były prawdopodobnie czynnikami, które wpłynęły tylko na formę wypowiedzenia i przedstawienia samej idei, ewentualnie pobudziły Apostoła do jej skrystalizowania.

IV. Jeżeli niektórzy uczeni utrzymują, że Apostoł przejął wiele pojęć z misteriozofii pogańskiej, to jak wytłumaczą, dlaczego nie spotykamy w jego listach terminów technicznych, właściwych owym kultom? Przecież Apostoł ani nie miał czasu na stworzenie własnych oryginalnych wyrażeń, ani nie miał powodu do ukrywania się z ewentualnym

---

[1] Por. Baudissin W., Adonis und Esmun, Lipsk 1910, 524. Noetscher F., Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben. Wuerzburg 1926, 301.

[2] Pięknie i trafnie pisze Lagrange, Les mystères d' Eleusis et le christianisme, Rev. Bibl N. S. 16 (1919) 216—7: „On se demande en vain ce que saint Paul aurait demandé aux mystères. L' aspiration vers le salut éternel? Mais où était-elle plus ardente qu' au sein du judaisme? Le judaisme lui fournissait, à l'encontre des mystéres, la justification obtenue par les oeuvres de la Loi. Il n'en voulut pas... Toute comparaison serait une injure pour s. Paul, et l'on peut comprendre les mystères d' Eleusis parmi ces actes d'idolâtrie qui faisaient frémir son esprit quand il entra à Athènes (Act. 17, 16). S'il a connu ces mystères, il n'a pu les regarder que comme des éléments vides de la grâce qu'il prêchait".

faktem zapożyczenia pojęć; owszem nie mogło ujść jego uwagi, że właśnie zachowując przyjęte w ówczesnym świecie utarte terminy, mógł być łatwiej zrozumiany przez czytelników dla dobra głoszonej Ewangelii.

V. Ostatni wreszcie warunek, by wpływ jednej idei na drugą można było uznać za prawdopodobny, jest, by nowe pojęcie można było bez trudności wyprowadzić z materiałów, zawartych w domniemanym źródle, licząc się z tym, że różnice, jakie się ujawnią, nie mogą być zbyt wielkie i winny być wytłumaczone zgodnie z przyjętymi źródłami. Problem ten, zacieśniony nawet do samej idei Ofiary, jest tak obszerny, że musimy go traktować osobno.

4. Zasadnicze różnice pomiędzy misterium pogańskim a Ofiarą Krzyżową.

I. Uznając fakt podobieństwa w ogólnych zarysach, musimy z kolei wskazać na różnice, jakie zachodzą w szczegółach. A mianowicie:

1) Św. Paweł przyjmuje i tłumaczy fakt historyczny śmierci i zmartwychwstania Jezusa, który raz jeden miał miejsce, potwierdzony przez pewne wiarogodne osoby, przepowiedziany w pismach św.; tymczasem w misteriach chodzi jedynie o okresowe przedstawienie obrzędowe mitu o danym bohaterze czy bóstwie[1]. Podczas gdy cere-

[1] λεγοντες θαπτεσθαι μεν τον Οσιριν, οτε κρυπτεται τη γη σπειρομενος ο καρπος αυθις δ' αναβιουσθαι και αναφαινεσθαι, οτε βλαστησεως αρχη, (Plutarch, De Is. et Os. 65: Turchi n. 211). Por. Seneca (cyt. u Aug. De civ. Dei 6, 10; Turchi n. 218): „In sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio derisit (Seneca), cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatur". S. Hieronim (In Ez. l. c: Turchi n. 299) tak pisze o Adonisie: „... quia eadem gentilitas huiuscemodi fabulas prophetarum, quae habent turpitudinem, interpretatur subtiliter, interfectionem et resurrectionem Adonais planctu et gaudio prosequens: quorum alterum in seminibus quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat".

monie nie ulegały zwykle zmianie, mit, czyli faktyczne uzasadnienie obrzędu zmieniało się zależnie od kraju i czasu: miały one wspólną podstawę i źródło obumierania i odradzania się przyrody, uosobionej w tej czy innej nierealnej postaci. Z historyczności Jezusa wynika też ekskluzywne w stosunku do „bóstw" ujmowanie osoby Chrystusa; obca jest Pawłowi theokrazja (łączenie bóstw).

2) Dalsza istotna różnica polega na tym, że św. Paweł uważał śmierć Chrystusa wyraźnie i zdecydowanie za *przyczynę odkupienia*: Chrystus był prawdziwym i rzeczywistym Odkupicielem świata przez swą dobrowolną śmierć na krzyżu. — Daremnie szukalibyśmy podobnych idei w misteriach hellenistycznych, które ani w swej obrzędowej ani mitycznej treści nie zawierają dostatecznego materiału, by mogły stanowić źródło dla wyżej wspomnianej myśli Pawłowej, związanej z Ofiarą Krzyża. Bogowie nie byli nigdy uważani za sprawców odkupienia[1], zbawienie nie miało charakteru religijnego. Cała ich rola polegała na przyjmowaniu ludzi za przyjaciół i synów; jeżeli ci ostatni współcierpieli liturgicznie z ich (przykrymi, zmieniającymi się zależnie od mitu) przeżyciami, mieli zapewniony udział w ich radości. Dawali oni wskazówki, jak osiągnąć poznanie, doskonałość, — itp. środki zdobycia indywidualnej swobody i wolności; byli więc de facto tylko

---

Nadmienić należy, że idea ta była w ówczesnym świecie powszechnie znana (por. parabolę Chrystusa o ziarnie zboża, Jan 12, 24), mogła zatem powstać w umyśle św. Pawła niezależnie od misteriów!

[1] ...„les dieux souffrants et tragiques n'étaient pas 'dieux sauveurs', leur passion involontaire était tout autre chose qu'une cause efficace de salut" (Allo, Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain: Rev. de sc. ph. th 15 (1926) 32). Co do mist. dion. „Nul iudice d' une doctrine de salut, au sens modern, par assimilation du myste à un dieu mort et renaissant" (Festugière l., c. 211). „sub terram missus, pollutus sanguine tauri, sordidus, infectus, vestes servare cruentes, — vivere cum speras viginti mundus in annos", pisze nieznany autor pieśni z IV w. po Chr., czyniąc aluzję do t. zw. taurobolium.

pośrednikami[1] w ich uzyskaniu: przyczyną i twórcą obiecanego zbawienia był zawsze i wyłącznie człowiek-mista przez swoje zasługi, własne współcierpienie[2]. Przytoczmy kilka szczegółów.

Adonis n. p. był porwany wbrew swej woli; męka jego nie występuje nigdzie jako osobista ofiara bohatera, zmartwychwstanie jego zrodziło się w wyobraźni mysteriografów dopiero wówczas, kiedy potrzeba było znaleźć odpowiednik do wierzeń chrześcijańskich.

Z pomiędzy wielu form kultu, złączonych z nazwiskiem Dionyzosa, typ Bakchusa nie należy do kategorii bóstw umierających i zmartwychwstających, o które nam obecnie chodzi. Typ Sabaziosa, poetycki twór artystycznej greckiej[3] duszy, to mit myśliwski, oparty na wierze, że duch zabitego zwierzęcia przyprowadzi do polującego inne tego samego gatunku.

Trzeci typ, Dionyzos Zagreus, połączony potem obrzędowo z kultem Ozyrysa, zawiera wprawdzie ideę cierpiącego autentycznego boga, nie natrafiamy jednak w pozostałych do naszych czasów dokumentach na ślad wiary w zbawczy, tym mniej ekspiacyjny charakter jego męki; jest ona zwykłym morderstwem. Jedynie w orfiźmie przechowały się

[1] „Capricornus deorum quia per illum animae im propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur" (Macrobius in somn, Scip. 1, 12: Turchi n. 335).

[2] Por. Firmicus Mat. (ok. 300 po Chr.: Turchi n. 269): „idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser cum haec feceris gaudes. Tu deum tuum liberas.., tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui velit esse participem, sic moriaris ut moritur, sic vivas, ut vivit!" — „Les rites sanguinaires étaient nombreux, flagellation, castration, taillade de la peau à coup de hache, pour honorer Osiris, Cybèle....: mais les pauvres mystes qui s'infligeaient ces peines ne pensaient pas qu'elles fussent méritoires par vertu de tel dieu souffrant; c'étaient des rites d'expiation qui valaient, par eux mêmes, les hommes gagnaient ainsi le salut à leurs propres frais et assez chèrement; le dieu qu'ils imitaient parfois ainsi n'avait point payé pour eux" (Allo, Les dieux 33). Machen, The Origin 315; Baudissin. Esmun und Adonis, 524.

[3] Lagrange, Rev. Bibl. (1920) 425.

ślady ofiarniczej interpretacji przeżyć Zagreusa, na których chrześcijanie dla uprzystępnienia nowej wiary mogli budować analogie pomiędzy Dionyzosem a śmiercią Jezusa [1].

Śmierć Ozyrysa, której dokumenty zdają się przyznawać charakter religijny, jest go właściwie pozbawiona; nie ma z niego ani śladu n. p. w Isia, znanych uroczystościach na cześć tego bóstwa.

Ostatni wreszcie z tej czwórki, Attys, jest wprawdzie bogiem cierpiącym, rani się jednak w szale i żałuje potem tego, co uczynił. Nie można zaprzeczyć, że kalectwo jego mogło być uważane za ofiarę, ale nigdy nie było ofiarą dobrowolną, tym mniej zbawczą [2]. Zresztą mit o jego śmierci był zdaniem znanych historyków religij czynnikiem drugorzędnym w jego kulcie [3].

Nie wiele jaśniejsze są same obrzędy wspomnianych misteriów.

Najbardziej zbliżone do faktu śmierci Jezusa kulty Dionyzosa Zagreusa i Attysa, spokrewnione między sobą przez wspólny element zranienia, nie były — już zdaniem Plutarcha — uważane za ofiarę (Zagreus) i słusznie; przeważały w nich bowiem inne elementy, a nie śmierć (n. p. znalezienie całego Ozyrysa); położono w nich zbyt silny nacisk na samookaleczenie; a wreszcie brakło im istotnej cechy, wspólnej ofiarom żydowskim i Pawłowej, mianowicie intencji uwielbienia Boga.

3) Dotykamy tym samym dalszej istotnej różnicy: w religijnym światopoglądzie misteriów brakuje podstaw m o n o-

---

[1] „ce sont ces doctrines qui ont donné à penser aux chrétiens qu'Orpheus pouvait en quelque manière figurer le Sauveur" (Lagrange, l. c. 426). Por. Boulanger A., Orphée, Rapports de l'orphisme et du christianisme, Paris 1925.

[2] Firmicus Maternus podaje zwięzły opis obrzędów (Turchi n. 269): „nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur: deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur: tunc a sacerdote omnium qui flebant, fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos lento murmure susurrat „θαρρειτε μυσται του θεου σεσωσμενου εσται γαρ ημιν εκ πονων σωτηρια".

[3] Lagrange l. c. (1920) 430.

teistycznych, w danym wypadku przekonania o inicjatywie jednego Boga, które stanowi stos pacierzowy interpretacji chrześcijańskiej Ofiary Jezusa. Konsekwentnie niema w misteriach analogij do głębokich zdań Apostoła o posłuszeństwie i miłości Chrystusa, Wykonawcy dzieła zbawienia. Podczas kiedy zbawienie wedle nauki św. Pawła jest wspólnym dziełem Boga i Chrystusa, dokonanym w postaci Ofiary, — w misteriach nie ma ani śladu takiego zapatrywania. Cierpienie, śmierć lub zmartwychwstanie mitycznych bohaterów, o których czytamy tu i ówdzie, albo nie były dobrowolne (przeznaczone — fatum), albo nie umierali oni rzeczywiście, albo zmartwychwstanie ich było liturgicznym obrzędem, a nie faktem historycznym. Jeżeli w misteriach tkwiła idea ofiary [1], to należało ją odnieść raczej do tego, co spełniali ludzie, aniżeli do tego, co otrzymali w zamian od bogów [2].

Na całym obszarze ówczesnego grecko-rzymskiego pogańskiego świata nie było religii, opartej na idei odkupienia w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak była nią religia Pawła i uczniów Chrystusowych.

4) Nie mniejszą różnicę pomiędzy tymi dwoma poglądami religijnymi spotykamy w przedstawieniu zbawiennych skutków dla ludzkości [3]. Zbawienie w pojęciu Apostoła dokonało się przede wszystkim w dziedzinie moralnej, przyniosło moralne dobrodziejstwa, wymaga i etycznych także aktów od ludzi przed i po pojednaniu. „Religia" mi-

---

[1] Ślady jej spotykamy n. p. w napisie z r. 217 przed Chr. Turchi n. 64: „εθυσεν ταις θεαις μετα των εξ Ελευσινος περι της του δημου σωτηριας" podobnie u Pauzaniasza (Gr. descr. 1, 38, 6: Turchi n. 65:) „... ποιεισθαι πεμματα εις τας θυσιας καθεστηκεν". W późniejszych nieco pismach (scholia do Arystof., Turchi n. 103) czytamy wyraźnie: „εν τοις μυστηριοις της Δημητρος χοιρος θυεται (αναικειται δε το ζωον τη θεω) εκαστος δε των μυουμενων υπερ εαυτον εθυεν" (por. nn. 105. 107).

[2] „Sans doute il-y-avait des sacrifices mèlés aux cérémonies des mystères comme dans tous les cultes d'alors; mais ce n'était pas celui de dieu" (Allo, Les dieux 33).

[3] Jacquier E. Mystères, DAFC 3, 1003—4.

steriów tymczasem nie obiecywała ani moralnego odkupienia, ani uwolnienia od grzechów[1]. Zresztą wyznawcy ich wcale tego nie wymagali: podniecające wyobraźnię tajemnicze obrzędy wystarczały im całkowicie do zaspokojenia głodu religijnych przeżyć. Czczono Izydę, Korę, Serapisa, Heraklesa, a nawet Afrodytę, gdyż mieli oni rzekomo wpływ na przeznaczenie i opiekowali się zmarłymi. Na dnie obrzędów i opowiadań mitycznych kryły się niewątpliwie cenne pierwiastki przyszłej nauki o odkupieniu z mocy zła, właściwe duszy ludzkiej odwieczne tęsknoty, ale pokryte tak grubą warstwą namiętności i materializmu dnia codziennego, że nie mogły wydać same z siebie czystej idei duchowego moralnego wyzwolenia przez ofiarę, złożoną Bogu. Jeśli zaś powstała kiedy w treści pogańskich wierzeń analogia zbliżona do ideału, wyrosła ona pod tchnieniem Nowego Testamentu. Jednym słowem misteria nie miały wogóle za podstawę własnej, zupełnej i zwartej teologii moralnej.

5) Z wymienionych dotychczas właściwości misteriów wynika ostatnia różnica między nimi a poglądem Pawłowym, jaką pragniemy wskazać; dotyczy ona mianowicie z a k r e s u odkupionych jednostek. Chrystus raz umarł i ponieważ śmierć Jego jako fakt historyczny miała znaczenie objektywne, posiadała z woli Chrystusa wartość d l a w s z y s t k i c h l u d z i. Misteria natomiast, choć dużo pisano z ich okazji o uniwersaliźmie helleńskim, a partykularyźmie izraelskim, miały więcej wspólnego z tym ostatnim, tylko bowiem wtajemniczonym dawały okazję do zdobycia pewnych duchowych korzyści wyłącznie dla siebie. Gdybyśmy nawet przyjęli misteria jako źródła dla idei Apostoła, to jak w takim razie wytłumaczymy genezę głoszonego przez Pawła uniwersalizmu zbawienia, którego w misteriach nie ma ani śladu?

---

[1] Symboliczny obrzęd oczyszczenia miodem języka, jaki był w użyciu w misteriach Mitry celem uzyskania oczyszczenia się od grzechów, jest późniejszy od Pawła i wspomniany niedokładnie dopiero u Porfiriusza (Turchi n. 344): „τοις.., μυουμενοις τας χειρας ανθ' υδατος μελι νιψασθαι εγχεωσι,... καθαιρουσι δε και την γλωτταν τω μελιτι απο παντος αμαρτωλου...

Nigdzie nie czytamy, by choć jeden bóg, jeden bohater mityczny umarł świadomie i dobrowolnie dla dobra ogółu!

II. Jeśli porównamy z jednej strony ogólne i bardzo powierzchowne podobieństwa, wskazane przez uczonych, z drugiej różnice, na pierwszy rzut oka widać to, że tych ostatnich jest więcej. Nie dadzą się one wytłumaczyć przez ewolucje lub zestawienia wspomnianych źródeł, zarówno bowiem ich jakość, jak ilość przemawiają na niekorzyść teorii zależności. Przeciwko niej można jeszcze podnieść kilka innych zastrzeżeń. I tak:

a) w 1 Kor 1, 23 czytamy: „a my przepowiadamy Chrystusa ukrzyżowanego, Żydom wprawdzie zgorszeniem, a Grekom głupstwem" (por. Dz 17, 32). „Grecy" w przeciwieństwie do innych „wezwanych" (z wiersza 24-ego) są to niewątpliwie poganie, w dużej mierze uczestnicy kultów tajemnych. Gdyby istotnie idea Ofiary Krzyżowej powstała na ich podłożu, powinna była być dla Greków jeżeli nie bliska, to przynajmniej zrozumiała. Tymczasem ze słów Apostoła wynika, że między jednym a drugim poglądem religijnym istniała przepaść nie do wyrównania, z której św. Paweł zdaje sobie najwidoczniej sprawę; co więcej, nie widać w jego pismach usiłowań jej usunięcia, co powinnoby nas dziwić tym więcej, im większą przyjmujemy zależność ideową, a mniejszą samodzielną twórczość Apostoła. Zamiast szukać pomostu w rodzaju kompromisowych porównań, głosi Paweł „verbum crucis", nie wahając się go przeciwstawić „mądrości" ludzkiej.

b) O pojęciach i ideologii kultów religijnych epoki Pawłowej napisano już bardzo wiele, dziwić nas jednak musi, że ani żydowski ówczesny pisarz Filon, który — sam hellenista — napisał liczne dzieła o obrzędach i ofiarach żydowskich, starając się je tendencyjnie porównać z pogańskimi, — ani jego duchowi następcy nie znaleźli w misteriach analogii do ofiar żydowskich, a przynajmniej o nich nie wspominają! Tym trudniej było św. Pawłowi znaleźć w nich materiał dla nieskończenie wyższej idei Ofiary Chrystusa!

c) Różnice, jakie wskazaliśmy, są nietylko ilościowe, ale jakościowe; Pawłowa idea Ofiary odnosi się już nie tylko do innej dziedziny pojęć, ale jest wprost sprzeczna z założeniami wspomnianych kultów; por. n. p. pojęcie łaski[1]. Trudniej byłoby wytłumaczyć, jak św. Paweł mógł te różne elementy pogodzić, niż przyjąć inną, nie pogańską genezę jego poglądów.

* * *

Treściwy przegląd najważniejszych podobieństw i różnic pomiędzy pogańską ideą umierającego i zmartwychwstającego zbawiciela a ideą Ofiary w listach Pawłowych pozwala na stwierdzenie, że można je wyjaśnić bez uciekania się do tezy zależności. Apostoł oparł swą ideę Ofiary na założeniach St. Testamentu[2]. Wskazana przez nas geneza zgadza się z curriculum vitae Apostoła, jego przekonaniami i dążeniami w jedną harmonijną całość, co niewątpliwie przemawia na jej korzyść[3].

5. Misteria pogańskie a misterium Golgoty.

Skoro na początku domagaliśmy się od zwolenników teorii ewolucji wytłumaczenia nie tylko podobieństw, — ale i różnic, — wypada teraz, przyjąwszy wyłącznie żydowsko-chrześcijańskie źródła idei Pawłowej, wyjaśnić, skąd pochodzą tak liczne i niezaprzeczone podobieństwa pomiędzy ideą Ofiary Chrystusa a misteriami pogańskimi. Po tym co wyżej powiedziano, odpowiedź nie będzie trudna.

Część ich powstała mianowicie na drodze późniejszej adaptacji misteriów do głoszonej coraz śmielej, a wreszcie uprzywilejowanej nauki Jezusa. Reszta, to wyraz odwiecznej

---

[1] Por. Machen, The Origin 314.

[2] „Paul était apôtre avant d'être théologien. Le besoin de conserver était chez lui plus impérieux que celui d'innover. Son evangile était avant tout un message qu'il avait reçu, qu'il devait transmettre et,. défendre (Sabatier P., L'Apôtre Paul, wyd. 4., 286).

[3] „..erkennbar ist ihr (Rechtfertigungslehre) Ursprung aus dem Judentum" (Reitzenstein, Die hellen. Mysterienreligionen, wyd. 3, 1927, 259.

tęsknoty duszy ludzkiej, „naturaliter christianae" za odrodzeniem życia, nieśmiertelnością duszy i przewodnikiem z niebios, koniecznym do zbawienia się. Misteria były prawdziwym przedszkolem chrześcijaństwa, którego misjonarze nie uczyli wszystkiego od początku, ale budowali na zebranym przez wieki dorobku kulturalnym swych słuchaczy. Co więcej, misteria pogańskie były przygotowaniem do zrozumienia wielkiego, realnego, historycznego Misterium Golgoty, które dawało swoim wyznawcom już nie obietnice i symbole, ale rzeczywistą pomoc! Trudno się przy tym dziwić, zarówno podobieństwu, jak różnicom w ujęciu danego motywu, jak nikt się nie dziwi, że ten sam motyw czy nakaz etyczny inaczej wyrazi Polak-katolik, inaczej japoński szyntoista, — tym więcej, że w naszym wypadku misteria z Ofiarą Chrystusa łączyło tylko ogólne podobieństwo. Ziarno ewangeliczne wzrastało w duszy Apostoła, czerpiąc pożywienie z otoczenia, z wrażeń zmysłowych, z pracy jego umysłu i serca. Oczywiście także samo ujęcie i nastawienie mistyczne, widoczne w idei Ofiary, było jego osobistą własnością.

II. Jeżeli spytamy na koniec, gdzie leżała przyczyna błędnej egzegezy zwolenników teorii zależności, zauważymy, że powstała ona po pierwsze wskutek lekceważenia w praktyce metod badania naukowego, które wymaga, by uwzględnić równomiernie i bezstronnie wszystkie możliwości, a więc także problem zależności misteriów od pojęć chrześcijańskich, względnie istnienia jednego wspólnego dla obydwu podłoża. Po drugie, w rozumowaniu ich spotykamy anachronizmy, n. p. utożsamianie t. zw. taurobolium ze chrztem, lub B. Narodzenia z mitem narodzenia Mitry, propagowanym znacznie później. Zauważamy dalej błąd zasadniczy, w toku badania mało widoczny, mianowicie pomieszanie analogii z pokrewieństwem, podobieństwa językowego z przyswojeniem sobie pojęć [1]. Nie rzadko też się zdarzało, że uczeni specjaliści w danej gałęzi wiedzy wypowiadali świadomie twierdzenia z dziedziny sobie obcej, ze względu

[1] Prat, Théologie 2, 49.

jednak na autorytet zdanie ich uchodziło za pewnik, przynajmniej przez czas dłuższy[1].

Wyniki ostatnich badań w tej dziedzinie wskazują na dużą zmianę na lepsze; wielka część uczonych, także niekatolickich, oświadcza się obecnie w sposób coraz bardziej zdecydowany za przyjęciem bardzo ograniczonego wpływu kultów hellenistycznych, wyrzekając się teorii bezpośredniej zależności nauki Apostoła[3].

Ks. Dr Eugeniusz Król.

---

[1] Reitzenstein R., Mysterienreligionen, Berlin 1910, str. 2.

[2] „Le christianisme se distingue des religions des mystères par son caractère historique et par l'importance spéciale, qu'il donne à la mort du Sauveur" (Clemen C., Der Einfluss der Misterienreligion auf das älteste Christentum; cyt. przez Jacquier'a, DAFC 3, 970). „Les idées fondamentales de la doctrine de Paul n'ont aucune idée correspondant dans les religions des mystères" (Kennedy, cyt. ib. kol. 971). Zdaniem Jones'a M. St., St. Paul and the NT in The twentieth century, wyd. 2 London 1924, 161: „(niema w misteriozofii hellenistycznej nic, coby odpowiadało) to the place, which the cross of Christ holds in the realm of St. Paul's thought and experience, and any real comparison between tho two systems is therefore impossible". A na str. 145: „Everything in St. Paul looks back to the Cross, and it is this above all else that reveals the impassable gulf between Pauline salvation and that of the Mystery Religions«. To samo mówi z okazji 2Kor 5, 17 (str. 146): „..the new creature here is in the closest relationship to the sacrifice of the Cross of Christ, and cannot be separated from the demonstration of the Divine love in the Crucified". „Tutta questa costruzione fatta per mettere in evidenza l'analogia dei misteri col cristianesimo, è priva di ogni solido fundamento" (Fracassini, Il misticismo, 1922, 332.).

O poszczególnych misteriach zb. Heinrici-Dobschütz, Die Hermes-Mystik und das NT., Leip, 1918, 200: „Der ganze Begriffskreis der christlichen Erlösungslehre ist der Mystik (hermet.) fremd"; „Das der Adoniskult mit seiner Todes und Auferstehungsfeier einen Einfluss ausgeübt hatte auf die Entstehung oder auf die Form des christlichen Glaubens an den Auferstandenen, ist wiederholt angenommen, aber noch an keinem Punktc nachgewiesen". (Baudissin, Adonis 522: por rec. Lagrange, Rev. Bibl. N. S. 9 (1912) 117—127).

Recenzje.

Paweł Nowicki, Wzdłużenie przedakcentowe w języku hebrajskim, Wilno 1933. (Księgarnia św. Wojciecha. XVII, 189, 13*).

Autor porusza nader zawiłą i trudną kwestię: pochodzenie długiej samogłoski w syllabie przedakcentowej. Bierze jednak pod uwagę przede wszystkim samogłoskę a, która powstała z pierwotnie krótkiej samogłoski w zgłosce otwartej, inne samogłoski prawie pomija. Stąd sam tytuł pracy jest za ogólny, niż odpowiada jej ściśle tak, że bardziej odpowiedni byłby: Samogłoska a w zgłosce przedakcentowej w języku hebrajskim. Tytuł taki nie uprzedzałby też zwłaszcza w tak trudnej kwestii wyników pracy.

Autor, chcąc wyjaśnić i uzasadnić swą teorię o samogłosce przedakcentowej, uważa ją obecnie za długą albo raczej za wpółdługą. Idzie w tym względzie za zdaniem większości autorów, których poglądy, dotyczące iloczasu samogłosek wogóle i samogłoski przedakcentowej, sprowadza do 5-ciu systemów (Punktatorów starszy i nowszy, Kimchi'ego starszy i nowszy, Gesenius'a). Zwolennicy tych systemów przyjmują dwa, inni trzy, inni nawet cztery rodzaje iloczasu samogłosek w ogóle i samogłoski przedakcentowej.

Omawiając w dalszym ciągu sprawę pochodzenia samogłoski przedakcentowej, autor, idąc za zdaniem większości nowszych autorów, nie uważa jej ani za pierwotną, ani za pochodną, lecz utrzymuje, że pierwotnie była krótką, potem została wzdłużoną. Chodzi teraz o to, co spowodowało to wzdłużenie samogłoski. Tej zasadniczej kwestii poświęca autor trzecią i czwartą część swej pracy.

Najpierw przedstawia w historycznym porządku różne teorie, zmierzające do wyjaśnienia tego językowego zjawiska, jako to: umieszczenie samogłoski w syllabie otwartej, akcent czyto główny czy poboczny, uroczysta recytacja tekstu, obrona przed wpływami redukcyjnymi języka aramejskiego, dążność Aramejczyków do zachowania kananejskich właściwości fonetycznych, analogia, eufonia i wpływ gramatyki staroindyjskiej (guna). Poddając krytyce wymienione teorie, autor przyznaje wprawdzie, że niejedna z nich nawet dobrze tłumaczy przynajmniej część wydatków omawianego wzdłużenia, twierdzi jednak, że w większości wypadków inna zachodzi przyczyna, a mianowicie pierwotny akcent główny, który wzdłużał samogłoskę, ale tylko w syllabie otwartej (str. 155). Akcent ten padał w języku prahebrajskim na trzecią od końca, później przeszedł na drugą od końca (dialekty aszkienazyjskie i samarytański) lub na pierwszą od końca (dialekt sefardyjski). Teoria ta zdaniem samego autora jest tylko prawdopodobniejszą od innych i nie tłumaczy wszystkich wzdłużeń, jest najprostszą, lingwistycznie możliwą, posiada swe potwierdzenie w analogicznych zjawiskach innych ję-

zyków czyto semickich zwłaszcza nowo-arabskiego, czy indoeuropejskich, ona też dopomaga do ustalenia stosunku wzajemnego głównych narzeczy hebrajskich.

Czy jednak ta teoria dotyczy w jednakowej mierze wszystkich samogłosek czy tylko samogłoski *a*, którą Autor przede wszystkim się zajmuje? Szkoda, że Autor nie wziął pod uwagę wszystkich rodzajów samogłosek i nie dał odpowiednich wyjaśnień.

Mimo to znaczenie pracy jest wielkie, a polega przede wszystkim na wszechstronnym i gruntownym przedstawieniu nie tylko samego zagadnienia wzdłużenia samogłoski, lecz i innych z nim ściśle związanych, jak wzdłużenie samogłosek nieprzedakcentowych, dzieje akcentu hebrajskiego, który szeroko nawet omawia, iloczas samogłosek i t. d. Jest to pierwsza rzec można książka ujmująca syntetycznie całość poglądów na tak ważną i trudną kwestię, a jako taka oddaje wprost nieocenione zasługi specjalistom.

Żałować tylko możnaby, iż praca pod względem technicznym jest mniej przejrzystą, gdyż rzeczy ważniejsze nie są oddzielone od mniej ważnych; byłoby wskazanym, by n. p. opinie odosobnione poszczególnych autorów, przykłady, których autor tak wiele podaje, były wyrażone drobnym drukiem. Przez to praca zyskałaby na jasności i przejrzystości, czytelnik mógłby się łatwiej zorientować w tej trudnej i zawiłej kwestii, nad to więcej byłaby przez to uwydatniona strona syntetyczna pracy. Trzeba jednak przyznać, że podane na końcu każdego rozdziału „wyniki", spełniają poniekąd tę rolę. Należałoby też wprowadzić pewną, niewielką zmianę do układu i rozmieszczenia treści, a mianowicie rozdział p. t. Dzieje akcentu hebrajskiego, przenieść na początek części trzeciej dzieła, gdyż, jak sam Autor zaznacza, akcent w całym zagadnieniu samogłoski przedakcentowej decydującą odgrywa rolę, (str. 69).

Dodać należy, że Autor podał na końcu dla nie-Polaków streszczenie całego dzieła w języku niemieckim. Wreszcie na szczególne uznanie zasługuje świetnie przeprowadzona korekta.

O. *Faustyn Bogaczewicz.*
franciszkanin.

1. **Otto Eissfeldt,** Philister und Phönizier.

2. **Albrecht Alt,** Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum. (Der Alte Orient — t. 34, zesz. 3 i 4, str. 41 i 38. Lipsk 1936).

1. W pierwszej rozprawie przedstawił autor rolę i znaczenie Filistynów i Fenicjan, wzajemny ich stosunek do siebie i do innych ludów świata starożytnego. Wykopaliska, dokonane w ostatnich dziesiątkach lat na ziemiach Syrii — Palestyny, dostarczyły nowego materiału, który pozwala zająć częściowo nowe stanowisko do istniejących od dawna problemów i zagadek. Odnośnie do Filisty-

nów interesuje zarówno historyka jak biblistę kwestia ich pochodzenia, mianowicie skąd, z której części z zachodu przybyło to plemię nie-semickie? Odkrycia archeologiczne w południowej Palestynie, szczególnie t. zw. keramika filistyńska, nie dały pozytywnego rezultatu. Brak tu mianowicie dokumentów pisanych, któreby dały pewne dane co do ich przeszłości. Pewnym jest, że Filistyni należą do ludów zamorskich, z którymi walczył Ramses III. W czasie swego najazdu spustoszyli oni szereg miast nad wybrzeżem śródziemnomorskim, m. i. uległo takiej katastrofie w 12 wieku przed Chr. starożytne Ugarit, dzis. Ras Szamra. Dalej rozwodzi się autor na temat ich walk z Izraelitami, które nam znane są z opowiadań biblijnych. Co do religii i kultu Filistynów wykopaliska również nie dały nowych wyjaśnień. Bóstwa czczone u Filistynów jak Dagon, Astarte i Baal Zebub, wspominane w Pismach St. Testamentu, są pochodzenia semickiego, które F. przejęli od ludów poprzednio tam mieszkających. Co do boga Baal Zebuba, według Now. Testamentu raczej Beel-Zebul, autor nie wdaje się w bliższe szczegóły, chociaż w sprawie tej dostarczyły odkrycia w Ras Szamra ciekawego materiału.

Korzystniej przedstawia się sprawa F e n i c j a n a to dzięki odkrytym tekstom pisanym w języku semickim a w piśmie klinowym (por. art. w Coll. Theolog. tom XVI, 245 nn.). Na podstawie niedawno publikowanego tekstu „K e r e t" (por. Ch. Virolleaud, La légende de Keret roi des Sidoniens — Paris 1936) przybyli Fenicjanie od południa, coby się zgadzało z podaniem Herodota (VII 89), posuwając się powoli poprzez tereny zajęte później przez Filistynów, ku północy, do swych siedzib późniejszych ogólnie znanych. O znaczeniu Fenicjan świadczą nie tylko stosunki handlowe, jakie z nimi utrzymywali starożytni Egipcjanie, lub polityczno-kulturalne, jakie łączyły z nimi Izraelitów, ale także kult ich bóstw, co potwierdzają dokumenty egipskie, hetyckie, jak i odkrycia dokonane na wyspach Morza Śródziemnego.

2. W drugiej rozprawie stara się A. A l t wyjaśnić, dlaczego w Syrii nie doszło do utworzenia jednolitego organizmu państwowego jak np. nad Nilem w Egipcie lub w Mezopotamii. Przyczyny tego zjawiska należy, według autora, szukać w tamtejszych warunkach geograficznych, a szczególnie w braku jednolitej ludności i rasy. Autor jest zdania, że rasa semicka w Syrii dopiero z czasem spotężniała, starszą od niej ma być rasa „przednioazjatycka", od której pochodzą nazwy różnych miejscowości syryjskich, przejęte później przez Semitów. Z ludów i plemion, zamieszkałych od dawna w Syrii-Palestynie a wyszczególnionych przez autora, zasługują na specjalne uwzględnienie t. zw. A m o r y c i. Nazwa „Amurru", skąd się bierze hebr. gentilicium emori, pochodzi według Alt'a

z języka akadyjskiego, gdzie amurru znaczy „zachód". Kiedy tę nazwę z akadyjskiego przejęto w Syrii i używano jako imię własne, nie można dokładnie powiedzieć, Alt przypuszcza, że stało się to z początkiem 14-go wieku przed Ch. Nazwa ta, tak sądzi Alt, ma raczej znaczenie polityczne; nadano ją państwu powstałemu na pograniczu ziem, gdzie się ścierały wpływy państwa egipskiego i hetyckiego. Na to należy odpowiedzieć, że nie o samą nazwę Amurru się rozchodzi, skąd się ona wzięła; najważniejszym momentem w całej sprawie jest język semicki, jak go stwierdzamy na podstawie glos zachowanych w korespondencji z el-Amarna, którym się ludność ziemi Kanaan wyróżniała, co sam autor przyznaje na str. 29. Jak różne ślady zachowane w ówczesnych pomnikach wskazują, język ten przyznać należy właśnie ludności zwanej Amurru. Wszak Alt str. 21. przyznaje, że nazwa Hatti przeszła z czasem z Azji Mniejszej na północną Syrię a to w związku z tym, że część tej ziemi stała już od dawna pod wpływem kultury hetyckiej, a że po upadku państwa hetyckiego w Azji Mn. wielka część ludności hetyckiej przeniosła się do sąsiedniej Syrii; dziwnym dlatego się wydaje, że w sprawie nazwy Amurru panuje jeszcze taka rozbieżność.

Naszym zdaniem, istniała na pewno jednolita ludność semicka w Syrii-Palestynie. Że nie zdobyła się ona na zorganizowanie wielkiego państwa syryjskiego, przyczynę należy szukać w tamtejszych warunkach geograficznych, na które Alt w swej rozprawie wskazuje; dalej w napływie ludności niesemickiej, co Syria zawdzięcza swemu położeniu geograficznemu, służąca ludom jako pomost z Azji do Afryki. Mogły się tworzyć tutaj tylko mniejsze lub większe organizmy państwowe, które żyły albo z łaski większego państwa sąsiedniego jak Amurru z łaski Hetytów, lub tylko jak długo ościenne państwa imperialistycznego usposobienia, przeżywając chwilowe osłabienie, pozwalały im żyć własnym życiem politycznym jak np. Asyria Izraelowi lub Damaszkowi.

Katowice *Ks. Dr. Jelito.*

Ks. J. Archutowski, prof. U. J. Kosmogonia biblijna ks. Rodzaju 1, 1—2, 4, w świetle starowschodnich opowiadań i nauki Kraków, 1934, str. 128.

Wartość naukowa kosmogonii biblijnej oraz zagadnienie nieomylności Pisma św., oto problem, który od dwóch stuleci torturował niejeden umysł chrześcijański, a wrogom religii objawionej niejednokrotnie dawał pochop do ataków, szyderstw i kpin; był tym scandalum, o które po największej części potykała się młodzież, tracąc wiarę.

Kwestię nieomylności Pisma św. w dziedzinie nauk przyrodniczych omówiła dostatecznie wiekopomna encyklika Leona XIII.

„Providentissimus Deus" (wyd. Koła Bibl. U. U. J. str. 47). Głos jej nie dotarł jednak do szerszych warstw naszej inteligencji, która nadal często wyraża się ujemnie lub po cichu wątpi o nieomylności Pisma św. Szkopułem chyba głównym, to zagadnienie powstawania świata. Wdzięczność się należy niestrudzonemu pracownikowi w dziedzinie biblistyki polskiej ks. Prof. Archutowskiemu za ogłoszenie drukiem swych wykładów uniwersyteckich o kosmogonii biblijnej. Korzystać będą z wdzięcznością liczni alumni seminariów świeckich i zakonnych w swych studiach teologicznych. Korzystać winny również szerokie warstwy polskiej inteligencji katolickiej, by wyrobić sobie słuszne pojęcie, względnie je skorygować w tak ważnym zagadnieniu.

Pojęcie kosmogoniczne w ks. Genesis są pojęciami semickimi, hebrajskimi, z przed półczwarta tysiąca lat. Tymi pojęciami posługiwał się autor natchniony przy wypowiadaniu swoich myśli. „Święci bowiem pisarze, albo raczej Duch Boży, który przez nich mówił, nie chciał pouczać ludzi o tych rzeczach (tj. o istotnej naturze świata widzialnego) jako nie mających dla zbawienia żadnego pożytku", (por. „Prov. Deus", jw. str. 48). Autor Gen 1 miał na celu prawdy dydaktyczno-religijne, nie zaś zagadnienia naukowo-przyrodnicze, których badanie Bóg pozostawił dociekaniom umysłów ludzkich. Jak bowiem Bóg nie objawił dotąd żadnej nowej formuły matematycznej, nowych związków chemicznych itd., tak również nie ułatwił studiów astronomicznych czy też geologicznych. Czcig. Autor precyzuje na koniec swoje wywody stanowczym: „Opowiadanie zatym biblijne nie podaje rzeczywistego przebiegu powstawania świata" (str. 122).

Na 128 stronicach rozmieścił Autor skrzętnie zebrany i bogaty materiał, tyczący się tego zagadnienia, przewertowawszy skrupulatnie prawie że całą literaturę ostatnich 30 lat. Trzeba przyznać: praca mrówcza i rzetelna.

Dodać należy kilka uwag.

Na str. 8 wyrażona jest myśl, że celem budowy wieży b. wysokiej miała być przezorność ludzkości na wypadek powtórzenia się potopu. O tym jednak tekst nie wspomina. Celem jej budowy: „ne dividamur in universam terram". Miasto i wieża jej miały się stać raczej centrum unii społecznej — rodzaj dzisiejszej Genewy (por. Gen. 11, 4 nie 10, 4).

Ważnym dla teologii szczegółem jest dowód wszechmocy Boga, którą udowadnia się ze słowa hebr. *bara* — stworzył. Autor na str. 18 n. chociaż przy końcu zaznaczy, że creatio ex nihilo wypływa raczej z kontekstu, to jednak na początku czytelnik mógłby zrozumieć, jakoby już słowo bara zawierało pojęcie stworzenia z niczego. Chociaż ten czasownik we formie *qal* zawsze jest użyty na ozna-

czenie czynności Boga, to jednak nieraz czynność ta boża posługuje się także materią uprzednio istniejącą jak np. Iz. 41, 20. Dopiero w połączeniu ze słowem bereszith i po porównaniu miejsc paralelnych Ps 90, 2; 102, 16 n.; Prov. 8, 22; Iz 46, 10 stworzymy sobie taki kontekst na pojęcie creationis ex nihilo.

Czy wyrażenie thohu wabhohu koniecznie należy uważać za retoryczne hen dia diojn? Sądzę, że właśnie na te dwa rzeczowniki trzeba położyć większy akcent logiczny. W nich bowiem kryje się, sądzę, klucz całej wykładni kunsztownego nad wyraz opisu kosmogonicznego. Tutaj kryje się zalążek dwupodziału dzieł i dni stwarzania, dwupodziału hymnicznego i artystycznego opisu, który w tym układzie przekonuje nas najzupełniej, że autor nie miał żadnego zamiaru pouczania nas o chronologicznym następstwie dzieł stwarzanych, i że dlatego ten porządek jak i nawet ilość dni nie są wcale przedmiotem wiary. Dwupodział ten znany jest egzegetom pod nazwą opus distinctionis i opus ornatus, wzajemnie sobie odpowiadające i uzupełniające. Pierwsze, jako kolumnę graficzną, nazwać trzeba stwarzaniem przestrzeni, czyli usuwaniem stanu tohu. Druga kolumna to opis wypełnienia wspomnianych przestrzeni, ,,zaludniania" ich, czyli usuwaniem stanu bohu.

Str. 21/22: Ru(a)h elohim byłbym skłonny nie tłumaczyć jednak przez Duch Boży, ale raczej flatus Dei, wiatr pochodzący od Boga, przez Boga stworzony i dlatego silny. Ru (a) h prawie że 120 razy w St. Testamencie oznacza wiatr! A w połączeniu ru(a)h Jahwe oznacza napewno wiatr np. Iz 40, 7; 59, 19.

Klasyfikacja we w. 11/12 na wzór w. 21. a później 24/25 będzie chyba trójdziałowa po zaliczeniu desze jako rośliny beznasiennej. Wreszcie chciałbym zwrócić uwagę na problematyczne tłumaczenie hebr. leminehu, na liczbę mnogą czyli: wg. rodzajów ich Forma ta zachodzi tu trzykrotnie (w. 12, 21, 25). Ponieważ zaś we w. 21 w leminehem rzeczownik mîn jest najoczywiściej w l. mn., tylko defective scriptus, a we w. 11 znajdujemy formę l. poj.: lemino, dlatego Autor leminehu uważał za l. mn. Tymczasem poważni gramatycy określają nasz wypadek jako jedną z rzadkich form raczej sufiksu 3 osoby po rzeczowniku w l. pojedynczej. Jouon, Grammaire..., 94 h uważa ją jako formę pauzalną. Podobnie Davidson, Anal. Hebrew... Lexicon.

Wychowawcy i katecheci nie raz jeden spotkają się w swej trudnej pracy zawodowej w podobnej sytuacji jak ks. Grozd w powieści ,,Niebo w płomieniach". Trzeba, żeby wtedy nie posługiwano się więcej jakąbądź teorią, większość bowiem różnych ,,modnych" teorij na wytłumaczenie powstania świata według Pisma św., urodziła się pod znakiem strachu przed... wiedzą. Każdą nową hipo-

tezę naukową o powstaniu świata starano się koniecznie uzgodnić z Pismem św. i dlatego „wczytywano“ ją w Pismo św. Stąd Dr. Kos teologii katolickiej zarzucił po rozmowie z ks. Grozdem... płochość. Porzucić należy konkordyzmy, wizjonizmy itd., a zapoznać się z właściwym obliczem opowiadania kosmogonicznego w Pismie św. Ks. prof. Archutowskiemu podzięka za to, że śmiało i odważnie to oblicze nam okazał. Rozdział pierwszy Genesis przestał być podręcznikiem wszelkiej wiedzy naturalnej, za co cierpiała powaga Pisma św. i Kościoła, a okazał się tym, czym był w zamiarach natchnionego autora: sztuczną, kunsztowną strukturą hymniczną, opiewającą po wsze czasy dydaktyczno-religijne prawdy (p. str. 120/121). *Ks. Dr. J. Mazerski S. S.*

Fr. Nötscher, Das Buch Jeremias übersetzt u. erklärt. Bonn 1934, str. XIII—378.

Ks. Dr. Józef Kruszyński, Proroctwo Jeremjasza. Lamentacje. Księga Barucha. Przekład z oryginału. Komentarz. Lublin 1935, str. IX—390.

Jeden i drugi autor dają przekład z hebrajskiego tekstu i komentarz, poprzedzone ogólnym wstępem o osobie proroka, warunkach historycznych, o księdze tj. jej układzie, tekście, autentyczności i wreszcie o nauczaniu religijnym. N. omawia te sprawy nieco obszerniej, a z omówienia widać, że nie tylko jest dobrze przygotowany, ale też dużo włożył pracy. Zna dokładnie literaturę przedmiotu, swoją i obcą, starą i najnowszą, we wszystkich zagadnieniach wypowiada sąd, oparty na samodzielnym badaniu. Kr. nie można też odmówić przygotowania, ale z cytowanych autorów można przypuszczać, że bardziej mu jest znana dawniejsza literatura. Toteż w wyjaśnieniu problemów są między nimi pewne różnice. Ważniejsze z tych problemów — o stosunku tekstu hebr. do greckiego (ten ostatni jest krótszy o 2.700 wyrazów tj. 1/8 księgi) autentyczności wielu ustępów, różnym porządku, etc. W sprawie różnic MT. i LXX Nötscher sądzi, że greccy tłumacze opuszczali wyrazy i zdania, zwłaszcza jeśli dwukrotnie w tekście hebr. były podane. Jeśli zaś chodzi o dłuższe ustępy, nie można ich posądzać o opuszczanie, gdyż w tekście greckim są, oprócz opuszczeń, pewne dodatki (ok. 100 wyrazów); sądzi, że w sprawie tej należy większy położyć nacisk na badanie tekstu greckiego. Thackaray twierdził, że tekst grecki był przełożony przez dwóch tłumaczy i dochodził do wniosku, że księga Jer. początkowo składała się z dwóch oddzielnych części, i każda miała odmienne losy. Ale to nie wyjaśnia różnic. N. sądzi, że należy badać każdy ustęp oddzielnie, biorąc jednak tekst hebr. za podstawę. Kr. przytacza poglądy Ermoni'ego z Diction. de la Bible, które właściwie nie dają żadnego wytłumaczenia, i w końcu stwierdza,

że brak źródeł nie pozwala na dokładne zbadanie kwestii. Nic nie mówią autorowie o możliwości istnienia dwóch recenzji tekstu księgi Jer. tj. jednej egipskiej, którą zabrali Żydzi uciekający razem z Jer. do Egiptu, i która mogła być podstawą dla przekładu greckiego, — i drugiej — palestyńskiej, która potem była opracowana przez Barucha i jest zachowana w dzisiejszym MT. Sądzę, że przyjęcie dwóch recenzji jest najlepszym wyjaśnieniem ilościowych różnic w tekście, a ponadto tłumaczy inne jeszcze różnice w samym układzie i porządku tekstu (mowy przeciwko ludom w MT. są na końcu księgi, w LXX zaś po 25, 13).

W sprawie autentyczności niektórych ustępów, kwestionowanych przez krytyków radykalnych (rr. 46—52) N. naogół jest konserwatystą. Przyznaje jednak, że r. 52 jest wzięty prawie dosłownie z IV Król. 24, 18—25, 21, 27—30, — że rr. 50, 51 (mowy przeciw Babilonowi), które są zlepkiem różnych tekstów, były ułożone przez Barucha. Kr. przyjmuje wszystko za autentyczne, nawet r. 52, bo sądzi, że IV Król. jest dziełem Jer. Sceptycznie też Kr. patrzy na twierdzenia krytyków w sprawie układu i jednolitości tekstu Jer. Przyznaje, że księga nie posiada tej jednolitości, jak inne księgi prorockie, ale sądzi, że plan księgi jest jasny i przejrzysty, jednolitość księgi pod względem nauczania jest wyraźna. N. patrzy inaczej. Krytykuje poglądy radykalnych autorów, . którzy mówią o mozaice wielu różnych tekstów, ale za Driver'em i Podechard'em sądzi, że dzisiejszy tekst nie jest jednolity, że był napisany przez kilku autorów i w różnych czasach: są teksty pisane lub dyktowane przez proroka, są też teksty pisane przez Barucha lub przez niego dodane po śmierci proroka. Stąd np. są teksty dwukrotnie podane dosłownie lub z małymi zmianami. Brak porządku historycznego w tekście (np. opowiadania z czasów Sedecjasza są podane na początku księgi, r. 21) tłumaczy późniejszymi losami księgi.

O stronie literackiej księgi N. wypowiada bardzo trafne uwagi, podkreśla liryczny, wybuchowy charakter przemówień, ich żywość, rozmaitość i plastyczność. Jer. uważa za największego poetę wśród proroków. W sprawie jednak metryki i strofiki wypowiada krytyczne uwagi: stwierdza w wierszach rytm myśli, sądzi, że niektóre ustępy są napisane w formie elegijnej (qinah), ale ścisłych reguł metrycznych, a tymbardziej układu stroficznego nie widzi. Stąd też sądzi, że poprawianie tekstu na podstawie nierównej ilości akcentów jest nieuzasadnione.

O osobie jak też czasach, w których żył prorok, obydwaj autorowie dali dość obszerne wiadomości, mniej dokładne, niestety, są w polskiej pracy. Ogłoszona przez Gadda w 1923 r. kronika babilońska zmieniła nasze wiadomości o przebiegu ostatnich wydarzeń w państwie asyryjskim (upadek Niniwy był w 612 r., a nie

606 r. jak dotychczas mniemano), i dziś inaczej patrzymy na stosunek i rolę państwa judejskiego do sąsiadów, inaczej oceniamy np. wystąpienie króla Jozjasza przeciw armii egipskiej, zdążającej na pomoc Asyrii. Nie mało też światła rzuciła Kronika na rozumienie wielu tekstów Jer. Nie wolno tedy o niej dziś nie wiedzieć, tymbardziej, że w języku polskim mamy pracę prof. Piotrowicza, Upadek Asyrii, Kraków 1928.

Przekład tekstu, dokonany z oryginału, jest u obydwu dosłowny i wierny. Gdzieniegdzie dla lepszego rozumienia dodawali wyrazy. N. oznacza klamrami teksty, które uważa za późniejsze dodatki, niekiedy też wprowadza zmiany, gdy lekcję hebr. uważa za skażoną. Kr. tłumaczy tekst masorecki, nie zwracając uwagi na wyniki badań krytyki tekstowej, przy przekładzie trzyma się ściśle przekładu Crampon'a. W przekładzie mogłem stwierdzić dość liczne różnice. Np. w r. 2, 14 Kr. tłumaczy: „dlaczego stał się pogardą", N. „zdobyczą"; 2. 17 Kr. „czyż to przytrafiłoby się tobie, gdybyś nie opuścił Boga". N. lepiej: „Czyż nie przytrafiło się to tobie, żeś opuścił Boga"; 2, 17 c N. uważa za wtręt późniejszy; 2,18 Kr. „a ty ,cóżeśto uczynił w drodze do Egiptu", N. „a teraz cóż masz (tj. szukasz) na drodze do Egiptu"; 2, 22 Kr. „bo kiedy obmywać się będziesz solą ługową, i kto ci dostarczy ługu", N. „bo choćbyś się obmywała solą ługową, i kto ci dostarczy ługu"; 2, 31 Kr. „ziemską stolicę ciemności", N. „krajem wielkiej ciemności"; 2, 33 Kr. „dlatego też jako występki uznałem drogi twoje", N. „dlatego też występków nauczyłaś się na drogach twoich"; 2,34 Kr. „tyś ich nie znalazł w otworze", N. „tyś ich nie znalazł (tj. przychwycił) podczas włamywania się"; 2, 37 Kr. „i nie zasłonisz się nimi; N. „i nie będziesz miał z nimi szczęścia". Tyle w jednym rozdziale.

Komentarze są dobre. Komentarz N. uważam za jeden z lepszych w wydawnictwie Pisma św. w Bonn. Jest w nim uwzględniona, gdzie potrzeba, krytyka tekstu, a także bogaty materiał historyczny i archeologiczny. Objaśnianie tekstu jest dokładne i gruntowne, autor nie lęka się trudności, w sądach jest samodzielny i krytyczny. Komentarz Kr. jest również dobry, choć znacznie krótszy; autor ogranicza się często do wyjaśnienia samego tekstu przez podkreślenie jego głównej myśli. Niekiedy jednak za starymi komentatorami powtarza zdania, które dziś nie mają zwolenników. Np. 1, 5 jest mowa o poświęceniu Jer. zanim został utworzony w łonie, co autor tłumaczy o oczyszczeniu z grzechu pierworodnego, i dodaje, że jest to nauka OO. Kościoła (communis doctorum sententia), tymczasem tekst hebr. można rozumieć tylko o powołaniu proroka na urząd prorocki, gdy Jer. był jeszcze w łonie matki. Tak Condamin, Nötscher. Por. Sir. 49, 6. Tekst Jer. 31, 22 przekłada „kobieta bę-

dzie otaczała mężczyznę" i tłumaczy w znaczeniu mesjańskim, — tymczasem z kontekstu można ten tekst rozumieć jako wezwanie niewiasty tj. narodu izraelskiego, aby wracał do małżonka tj. Boga. Tak Condamin, Nötscher. Dodać trzeba, że tekst hebr. jest tu skażony i rozmaicie wykładany. Jer. 31, 26 zdanie: „nad tem się ocknąłem i rozejrzałem, a sen mój był mi słodki" jest uwagą jakiegoś czytelnika, wciągniętą z marginesu, nie zaś słowami proroka.

X. J. Archutowski.

Heinrich Herkenne, Das Buch der Psalmen übersetzt erklärt. Bonn 1936, str. XIV. 466.

Ks. Dr. Józef Kruszyński, Księga psalmów. Przekład z oryginału hebrajskiego. Komentarz. Lublin 1936, str. IX. 557.

L. Desnoyers, Les psaumes. Traduction rytmée. Paris (s. d.) str. 469.

Jean Calès, Le livre des Psaumes traduit et commenté, 2 t. Paris 1936, t. I. str. VIII, 700, t. II. str. 688.

W jednym roku cztery komentarze do Psalmów — to rzecz nadzwyczajnie pocieszająca, tym bardziej, że wszystkie są nader poważne i przewyższają komentarze, któreśmy dotychczas posiadali. Polski komentarz do psalmów ukazuje się po 50 latach od ostatniego, wydanego przez ks. Pawłowskiego w 4 tomach (Kraków 1872) nie mówię o poprzednim wydaniu psalmów przez Ks. Kr. (1909) i ks. Górskiego (1930), i dlatego tym większa jest nasza radość.

Godne uwagi, że komentatorowie dają przekład psalmów z tekstu oryginalnego, a nie z łacińskiej Vulgaty, która w wielu miejscach znacznie odbiega od hebrajskiego. Przekład ten jednak wypadł rozmaicie, gdyż tłumacze inaczej pojmowali swoje zadanie. Kr. dał dosłowny przekład z tekstu hebrajskiego (MT.), nie wprowadzając żadnych zmian lub poprawek w jego czytaniu. W przekładzie polskim dodał niekiedy wyrazy dla większej jasności myśli. Wzorem przy tym był dlań dawny przekład francuski Crampon'a, od którego też przejął układ stychowy i stroficzny. Desn. wprowadził względnie nie wiele zmian do przekładu, przeważnie tam, gdzie tekst hebrajski jest oczywiście skażony. Herk. Cal. zaś wprowadzają bardzo dużo poprawek do tekstu hebrajskiego i do przekładu, a przytym bardzo często poprawiają go na podstawie t. zw. krytyki domyślnej. Co o tym sądzić? Jest rzeczą pewną, że tekst hebr. psalmów jest skażony, może nawet więcej niż innych ksiąg św. Star. Test., gdyż bardziej był on używany i częściej przepisywany, a także przerabiany. Aby się o tym przekonać wystarczy porównać teksty paralelne, jak ps. 14 i 153; 40, nn. i 70, 2 nn.; ps. 18 i 11 Sam. 22. Dlatego nie pochwalam metody Kr., który wcale nie uwzględnił krytyki tekstu hebrajskiego. Stąd w jego przekładzie można stwier-

dzić niemało zdań, które nie mają sensu, albo mają sens nie harmonizujący z kontekstem. Np. ps. 4, 3 Kr. tłumaczy: „synowie ludzcy, dokądże chwała ma będzie ku zelżywości", a winno być: „dokądże będziecie twardego serca" (tak LXX); ps. 10, 16: „narody zginą z ziemi Jego", winno być: „pyszni zginą"; 11, 6 „wyleję jako deszcz na bezbożnych sidła", winno być: „będzie dżdżył na bezbożnych węgle ogniste" tj. pioruny; 29, 9 „głos Pański sprawia, że rodzą łanie", winno być: „głos Pański wywraca terebinty"; 29, 10 „pan nad potopem siedział"; winno być: „majestat pana panował w czasie potopu" etc. Nieznaczne zmiany w tekście, a przy tym całkowicie uzasadnione, dają inne, i sądzę, zupełnie właściwe znaczenie tekstu.

Herk. i Cal. położyli właśnie wielki nacisk na krytykę tekstu. Krytyka ta nie jest rzeczą łatwą, wymaga dobrego przygotowania i niemało pracy, a środki, którymi rozporządza, są, niestety, bardzo skąpe. Toteż za wielką zasługę należy im poczytać, że nie żałowali trudu, aby dać przekład najbliższy tekstu oryginalnego. Wiele poprawek, przez nich wprowadzonych, należy uznać za zupełnie słuszne i uzasadnione. Dzięki nim przekład ich jest znacznie jaśniejszy, daje lepsze nietylko rozumienie treści psalmów, ale też ocenę ich wzniosłych myśli.

Ale z drugiej strony ,muszę powiedzieć, że nie wszystkie ich poprawki tekstu są słuszne. Mogłem stwierdzić cały szereg ustępów, w których wprowadzone zmiany nie mają uzasadnienia ani z logicznych lub rytmicznych względów (kontekst, paralelizm), ani z historycznych tj. historii tekstu wzgl. pisma. Można mieć zastrzeżenia co do zmian przede wszystkim poważniejszych i dłuższych tekstów (nie raz jeden — całe zdania), przestawień, uzupełnień lub opuszczeń tekstu, zwłaszcza, że często są one wprowadzane na podstawie li tylko kryteriów wewnętrznych. Szczególnie w przekładzie Herk. jest bardzo dużo zmian tego rodzaju. Np. ps. 4, 2 b: „w uciśnieniu uczyniłeś mi przestrzeń", przenosi do 3, 8; 24, 4 zdania: „dusza moja nie skłania się ku marności" przenosi do 25, 5; ps. 8, 2 c przenosi do 8, 4 i tłumaczy: „Twoich palców dzieło, które opiewa Twój majestat na niebie"; ps. 27, 8 tłumaczy: „we mnie zasmucone jest serce, moje oblicze szukało oblicza twego, [ ] nie ukrywaj go [ ] przedemną", gdy w hebr.: „do ciebie mówiło serce moje: szukało cię oblicze moje: nie ukrywaj oblicza swego"; ps. 31, 11 b „osłabia moja siła w nędzy, [ ] skurczyła się moja dusza i ciało", gdy w hebr.: „osłabła moja siła w nędzy (poprawione, gdyż dosłownie — od występków), i kości moje wyschły"; 32, 4 b: „zamieniło się serce moje w glebę, jak przy upale letnim", gdy w hebr.: „posiew mój usechł wobec upału letniego". Por 35, 15 b; 38, 21 b; 42, 9; 45, 6 tłumaczy: „ostrz swoje strzały dla ludów; gdyż upadnie odwaga

wrogów króla", gdy w hebr.: „strzały twoje są ostre; narody będą pod twymi stopami, upadną, utracą serce wrogowie króla". Na specjalną uwagę zasługuje sąd jego o tekście ps. 22, 17 b, 18 a: „przebodli ręce moje i nogi moje, policzyć mogę wszystkie kości moje". — Tekst ten wszyscy egzegeci katoliccy uważają za mesjański. Herk. zaś uważa go za późniejszą uwagę kopisty marginesową do w. 15 a, potem przepisaną na niewłaściwym miejscu. Sądzi przy tym, że uwaga ta została skażona, a pierwotny tekst jej miał brzmieć: „według mojej lekcji (należy czytać): „moje ręce i nogi", przepisuję jednak: „wszystkie kości moje". To już sztuczna kombinacja! Nie można zaprzeczyć, że w wielu miejscach zmieniony tekst psalmów daje myśl jaśniejszą, ale ta „jasność" budzi niekiedy podejrzenie, że jest ona dziełem egzegety, a nie autora psalmu. Nie wszystkie przeto poprawki zasługują na przyjęcie. Dodać trzeba, że żaden z komentatorów nie uwzględnił teorii Fr. Wutza o przekładzie ksiąg św. na język grecki z tekstu hebrajskiego, przepisanego literami greckimi, i nie wprowadzał za nim na tej podstawie poprawek do przekładu. Zupełnie słusznie.

Komentarze do psalmów są dobre i wyczerpujące. Desn. podaje krótkie treściwe uwagi. Kr. objaśnienia są dobre, i dają dostateczne światło do rozumienia tekstu psalmów. Niekiedy zaznacza też różnice między hebr. i Vulgatą, co przydać się może przy czytaniu psałterza łacińskiego. Za najlepszy jednak komentarz uważam Calés'a. Po przekładzie (oprócz francuskiego daje jeszcze przekład łaciński, a forma jego literacka jest piękniejsza od psalmów Zorell'a) i uwagach krytycznych o tekście podaje treściwą egzegezę tj. główne myśli w poszczególnych strofach, potem mówi o formie literackiej i poetyckiej, następnie przedstawia nauczanie (rzecz bardzo ważna i ciekawa), i wreszcie o znaczeniu psalmu w użyciu liturgicznym, a na końcu o czasie napisania psalmu. Uwagi te, oświetlające dany psalm ze wszystkich jakby stron i opracowane gruntownie, są nadzwyczaj cenne dla rozumienia i oceny psalmów.

Wreszcie każdy z autorów dał na początku ogólne uwagi o psalmach i psałterzu. Uwagi te również zostały potraktowane różnie.

Uwagi Herk. Desn. Cal. można uważać za piękne świadectwo wielkiego rozwoju nauk biblijnych w ostatnich dziesiątkach lat u katolików. Wystarczy je porównać z uwagami, podanymi w komentarzach, napisanych dawniej przez autorów katolickich, jak Cl. Fillion (1893), J. Knabenbauer (1912). O tytułach psalmów żaden nie twierdzi, że pochodzą od autorów; zostały one dodane przez kopistów, nie są natchnione, jednak są wyrazem starodawnej tradycji żydowskiej. O czasie pochodzenia psalmów rozprawiają zwykle w komen-

tarzu, ogólnie jednak sądzą, że psalmy pochodzą z różnych czasów tj. od czasów Dawida do ostatnich proroków. W IV w. psalmy stanowiły już jeden zbiór, podzielony na pięć części (por. 1 Kron. 16, 36). Autorstwa Dawidowego wielu psalmów nie można przeczyć, co już w ostatnich czasach krytycy radykalni (Gunkel) uznali. Twierdzenia Duhm'a o psalmach machabejskich (44, 74, 79, 83) nie mają uzasadnienia.

Dobre też i gruntowne są uwagi o formie literackiej psalmów. Wszyscy stwierdzają istnienie paralelizmu członów; ale o formie metrycznej wyrażają się sceptycznie. Za pewne przyjmują metr t. zw. elegijny (3—2), o innych miarach sądzą, że nie miały stałego charakteru, a przynajmniej, że autorowie psalmów nie krępowali się ich zasadami. Podobnie sceptyczne uwagi wypowiadają o układzie stroficznym (Kr. o strofice nawet nie wspomina). Znajomości strof nie można zaprzeczyć, a dowodem może być np. ps. 119, składający się z 22 strof po osiem wierszy. Ale o układzie stroficznym tj. aby każdy psalm miał się składać ze strofy, antystrofy, zwrotki, znowu strofy, antystrofy etc. można wątpić. Twierdzenia Condamin'a o strofice hebrajskiej uważają za przesadne.

Słowem możemy się radować z tego pięknego świadectwa postępu nauk biblijnych. Aby mens consonet voci należy zapoznać się z komentarzem do psalmów. *X. J. Archutowski.*

Ks. Dr. Franc. Rosłaniec, prof. Uniw. Warsz. Stary Testament a Chrystianizm. Rozprawa biblijno-teologiczna, Warszawa 1936, str. 123.

Przedstawiwszy dzieje napaści na Stary Test. Autor wykazuje ścisłą łączność między Starym i Nowym Test., potem znaczenie St. Test. dla religii chrześcijańskiej i wreszcie przedstawia objektywną wartość religji izraelskiej. Są to tematy aktualne, a przedstawienie ich we właściwym świetle i dobre uzasadnienie daje wyjaśnienie, dlaczego Kościół stawia Stary Test. narówni z Nowym, dlaczego uważa obydwa za dzieło Boże, napisane pod natchnieniem Ducha św. Za Chrystusem Panem Apostołowie, a specjalnie św. Paweł nauczanie swoje opierali na Starym Test., widzieli w nim zapowiedzi i przygotowanie do Królestwa Bożego, które zostało przez Chrystusa założone. Wprawdzie różni się Stary Test. od Nowego w wielu rzeczach — religijnych i moralnych, bo był tylko cieniem rzeczy przyszłych i przygotowaniem, ale boski jego charakter można stwierdzić na każdej stronie. Właściwe rozumienie roli Starego Test. i rozumne jego tłumaczenie ustrzeże od zarzutów, tym bardziej, że wiele rzeczy jest w nim przepięknych, na które nie zwraca się uwagi. *X. J. Archutowski.*

O. K. Smoroński, C. SS. R., Matka Boska w świetle Pisma św. Starego Testamentu, Tuchów 1936 str. 36.

Referat, wygłoszony na VIII. Zjeździe Związku Zakładów Teolog. na Jasnej Górze. Autor wykazuje, że w Starym Test. jest kilka zapowiedzi o Najśw. Marii Pannie, a mianowicie Rod. 3, 15; Iz. 7, 14; Mich. 5, 2; (V. 5, 3) i Jer. 31 22. Co do Iz. 7, 14 i Mich. 5, 2, katolicy egzegeci jednozgodnie tłumaczą o. N. Marii Pannie, natomiast Rodz. 3, 15 i Jer. 31, 22 wielu nowszych odmawia słusznie mariologicznego znaczenia. Według bowiem tekstu hebr. Rodz. 3, 15 należy rozumieć o niewieście, o której jest mowa w opowiadaniu tj. o Ewie. Jeśli dawniej wielu tłumaczyło o N. Marii Pannie, to dlatego, iż opierali się na Vulgacie (ipsa conteret), której tekst jest niezgodny z hebrajskim. O autentyczności tekstu hebr. wątpić nie można. Jer. 31, 22 tekst jest skażony, ale z kontekstu można się domyślać, że mowa jest o niewieście tj. narodzie izraelskim, który prorok wzywa, aby czemprędzej wracał do małżonka swego tj. do Boga.

Zadaniem egzegety jest poznać myśl Autora natchnionego, nie wolno mu podsuwać swoich myśli i rozumienia.

Co Autor na końcu mówi o maksymaliźmie i minimaliźmie przy wykładzie Pisma św. wymaga dłuższej dyskusji.

X. J. Archutowski.

Christos Soter, Praca zbiorowa. Warszawskie Studia Teologiczne. Nr. 8. Warszawa, 1934, str. IX—194.

Były profesor Akademii Duchownej i rektor seminarium warszawskiego J. Em. ks. Kardynał Kakowski żywo nadal interesuje się pracą teologiczną w Polsce i uważa sobie jako jeden z głównych swych obowiązków arcypasterskich słowem i czynem popierać i pobudzać swoich księży a zwłaszcza profesorów obu swych ateneów: uniwersytetu i seminarium duchownego do prac naukowych i ułatwiać im ich publikację. Dlatego też grono warszawskie nazwać można dzisiaj najruchliwszym środowiskiem myśli teologicznej w Polsce. Różne „tygodnie", wykłady publiczne, prace indywidualne i zbiorowe są tego dowodem. Do ostatnich należy Nr. 8. Warsz. Studiów Teologicznych jako zbiorowy akt hołdu grona profesorów uniwersyteckich dla Chrystusa Odkupiciela z okazji powszechnego jubileuszu Odkupienia. Na całość składa się seria 6 publicznych wykładów, wygłoszonych przez księży profesorów Wydz. Teologicznego.

Ściśle biblijnie potraktowane są tylko dwa pierwsze „wykłady": *ks. Dr. W. Michalski,* Idea soteriologiczna w St. Testamencie, str. 1—44 oraz *ks. Dr. E. Dąbrowski,* Proces Chrystusa, str. 45—93. Następne wykłady stoją mniej lub więcej na pograniczu teologii

biblijnej a dogmatyki specjalnej: *ks. Dr. A. Bukowski T. J.* — Śmierć Chrystusa — Odkupieniem ludzkości, str. 95—117 oraz *ks. Dr. F. Rosłaniec*, Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dowodem i przyczyną odkupienia, str. 121—154. Ostatnia wreszcie para wykładów należy do działu filozof.-społecznego: *ks. Dr. W. Kwiatkowski*. Podstawy społeczne chrystianizmu, str. 157—176, oraz *ks. Dr. P. Chojnacki* — Pozytywny wpływ chrystianizmu na filozofię, str. 179—191.

Większe zainteresowanie biblijno-dogmatyczne budzi praca ks. Rosłańca, a to ze względu na to, że „rzadko kiedy i to zaledwie mimochodem tylko mówiono o zmartwychwstaniu Chrystusa z punktu widzenia soteriologicznego". Nie raz jeden wypowiedział św. Paweł, że zmartwychwstanie Chrystusa ma wartości zbawcze i odkupiające nas. Najdobitniej wypowiedział to św. Paweł w liście do Rzymian 4, 25, gdzie Chrystusowi przypisuje on podwójne działanie: zniszczenie grzechów naszych przez swą śmierć oraz usprawiedliwienie przez swoje zmartwychwstanie. Zaiste przyznać trzeba, że prawda ta w przeszłości nie była uwzględnianą w teologii. Św. Augustyn (Mowa 231, c. 2; PL. 38, 1105) np. tłumaczy myśl tę św. Pawła, widząc w krzyżu zanik niejako naszego starego człowieka, a w zmartwychwstaniu i ponownym życiu wzór naszego nowego życia. Zdaje się, że i św. Tomasz uwzględnia tu tylko przyczynę wzorową (causa exemplaris por. III. q. 56, a 2). Zresztą nawet i w komentarzu uważa „resurrectionem Jesu... esse causam iustificationis nostrae", ale wyjaśnia to swoje powiedzenie wstępnym jakoby zastrzeżeniem, że „effectus habet aliqualiter s i m i l i t u d i n e m causae". Ogólnie jednak trzeba przyznać, że św. Tomasz wgłębił się bardziej w myśl pawłową, skoro pisał, że „resurrectio Christi est causa novitatis vitae quae est per gratiam sive iustitiam" (III. q. 56, a. 2. ad 4), tylko, że zdaje się jednak, iż to swoje orzeczenie zredukował jednak do przyczynowości wzorowej. Dopiero teologia biblijna nowoczesna, opierając się na powiedzeniach św. Tomasza, zdołała wykazać na podstawie ścisłej egzegezy tekstów skuteczną działalność zbawczą i ożywiającą zmartwychwstanie Chrystusa. Trafność tematu i ważność omawianego zagadnienia dla szerszych mas kleryckich z jednej strony, a brak wzmianek o tej prawdzie w zwykłych podręcznikach szkolnych ośmiela mnie do podsunięcia myśli Czcigod. Autorowi, by zechciał o ile to możliwe ogłosić swój wykład osobno w tańszym nakładzie, ażeby móc go polecić alumnom na lekturę prywatną, jaka powinnaby mieć miejsce ze względu na to, iż na obecny rok szkolny przypada XIX stulecie nawrócenia się św. Pawła.

Dobrze się stało, że *ks. doc. Dr. Dąbrowski* swój bardzo gruntowny wykład ogłosił w 2. wyd. (nakładem księży Pallotynów.

Warszawa 1935.), rozszerzając w nim wśród innych zakres pierwszej części o źródłach historycznych procesu Chrystusa obszerniejszym potraktowaniem najnowszej metody badań krytycznych Ewangelii t. zw. metody form historycznych. Praca ta powtórnie wydana zasługiwałby na obszerniejsze omówienie, aniżeli to stać się może przy recenzji prasy zbiorowej. Ostatni rozdział: „Krytyczna ocena wyroku" mógł być wzbogacony pewnym szczegółem, aktualizującym krytyczną ocenę wyroku Chrystusowego. Londyński Sunday-School Times w jednym ze swych numerów sierpniowych z r. 1929 donosił, że żydowski prawnik Schwyder z Denver (Colorado) zaproponował swym współwyznawcom nową rewizję procesu Chrystusa. A znany na jerozolimskim terenie „Palestine Bulletin" z dnia 16, II. 1930 ponowił prawie dosłownie identyczną propozycję. Obie propozycje wychodzą z założenia, że proces Jezusa wyciska po dziś dzień na czole żydów piętno hańby za skazanie na śmierć człowieka najniewinniejszego i największego dobroczyńcę ludzkości. Proponowana rewizja miałaby zostać dokonaną przez nowe żydowskie synedrium, składające się z 23 najznakomitszych rabinów, 24 uczonych i z 24 innych przedstawicieli. O ileby to nowoczesne synedrium, jak to inkryminowane z 71 członków się składające, stwierdziło w ponownym przewodzie sądowym, że Jezus został skazany niewinnie, natenczas cały naród żydowski miałby uznać winę swych przodków i prosić Boga o przebaczenie. W przeciwnym wypadku piętno odwieczne za niesprawiedliwe ukrzyżowanie Jezusa zostałoby zdjęte raz na zawsze z czoła Izraela. Tylko że... nemo iudex in causa propria.

Dziwną nieco wydaje mi się druga uwaga na str. 85 n. (2 wyd. str. 55), w której Autor wykazuje, że trwa w swoich dawniejszych poglądach na sprawę miejsca skazania na śmierć Chrystusa, co jak wiadomo wiąże się ściśle z utożsamieniem dzisiejszej drogi krzyżowej w Jerozolimie. Należy więc Autor dzisiaj do tych naprawdę już nielicznych obrońców pałacu herodowego u bramy jaffskiej, skoro znane archeologiczne ujawnienie Lithostrosu w klasztorze *N. D. de Sion* wpłynęły na zmianę zdania nawet u miejscowego fautora tezy jaffskiej, jakim był *O. Fernandez T. J.* z Pap. Instytutu Biblj. w Jerozolimie.

Biblistę interesuje najwięcej wykład ks. prof. Michalskiego. Praca ta obejmuje wielką rozpiętość myśli soteriologiczno-mesjańskiej od jej początków w raju aż do spełnienia się w pełności czasów. Łuk ten ogromny obejmuje trzy etapy rozwojowe myśli soteriologicznej: soteriologię najdawniejszą aż do Mojżesza (str. 5—10); przekształcenie się formy soteriologicznej od czasów Mojżesza, czego wyraz utrwalił się szczególnie w psalmach (str. 10-19); od str. 20—42 Autor śledzi przejawy myśli soteriologicznej u pro-

roków, zwłaszcza u Izajasza, by w końcu wspomnieć po krótce o tym, jak to myśli późniejszych żydów, zapłodnione silną dawką poprzednich proroczych idei mesjanistycznych, wykoleiły się w apokalyptyce apokryficznej. Ma się pewien żal, że nie znalazło się miejsca na jeszcze jeden, sądzę, ważny referat, któryby właśnie na podstawie przebogatej literatury apokryficznej był zobrazował ideowe współczesne tło przekonań i oczekiwań soteriologicznych w narodzie żydowskim w chwili przyjścia Sotera-Chrystusa. Ale zato 3 główne etapy wzmiankowane są przedstawione żywo i interesująco, zwłaszcza psalmy i prorocy, którym Czcig. ks. profesor wiele miejsca poświęcił.

Doceniając wartość badań osobistych Autora, na niektóre szczegóły czy twierdzenia trudno przyjdzie mi się zgodzić. Odnoszę się np. nieufnie już do twierdzenia wstępnego, jakoby soteriologia miała być własnością niemal wszystkich religij. Zdaje się bowiem, że badacze religioznawczy do niedawna zbyt ochoczo wkładali pojęcia czysto chrześcijańskie w napotykane fakta i teksty religij pozachrześcijańskich, zmieniając w ten sposób i zapoznając ich właściwą treść. Nie jest to zresztą jedynie moja nieufność i ostrożność. Uderzające bowiem nieraz podobieństwa i styczne punkty religij i wierzeń chrześcijańskich z religiami i wierzeniami niechrześcijańskimi, w przeszłym i obecnym stuleciu odnajdywane były właściwie dość często następstwem powierzchownych i przyśpieszonych badań, prowadzonych wg. znanej i jeszcze uprawianej metody zwanej „religionsgeschichtliche Schule". Chciano jednym słowem wykazać, że chrystianizm nie jest religią objawioną i w tym celu dowody „apodyktyczne" aportowano stosami całymi de tout le monde, ażeby tylko wykazać, że chrześcijaństwo to amalgamat z najróżnorodniejszych wierzeń i religij stopiony. Katolicki teolog nie może przyjąć i zawierzyć tego rodzaju rezultatom i wynikom badań, chociażby nieraz mu sprzyjały, lecz samemu sobie musi zadać trud sumiennego kontrolowania tychże; nie tylko, ale nawet nie może zawierzyć dokonanym tłumaczeniom tekstów i źródeł jakiejś religii. Tak rzecz się ma np. z tłumaczeniami religijnych tekstów irańskich, jak Gaty. Wystarczy porównać np. tłumaczenie F. Wolffa lub H. Lommela a J. Hertla!! Właściwie pewnego tłumaczenia Gatów dotychczas nie posiadamy. I takie tłumaczenie tekstów religijnych służyły.. do wytłumaczenia genezy religii objawionej! Iraniście np. nie spodoba się takie powiedzenie: Mithra był w religii perskiej soterem. Mitratyzm jest tylko herezją religii mazdejskiej. A co się tyczy Zarathustry — sotera, to koniecznie trzeba odróżnić późniejszą spekulację od pierwotnych kanonów religii mazdejskiej. W Gatach Zarathustra nazwany jest wprawdzie sausyantem, ale

wraz ze swymi pomocnikami i to w znaczeniu sotera politycznego (por. Yasna 45, 12).

Pojęcie sausyanta politycznego przerodziło się na religijne, bo eschatologiczne, dopiero w Aweście późniejszej a szczególnie w literaturze pehlewijskiej, gdzie wymienia się 3 sausyantów: Astvatereta, Uxsyat-ereta i Uxsyat-nemah, przyszłych synów Zarathustry, mających się zrodzić co tysiąc lat z dziewicy, zapłodnionej w czasie kąpieli nasieniem Zarathustry w jeziorze Kansavya.

Na jedno jeszcze chciałbym zwrócić uwagę: Wychodząc z proroctwa Jakubowego (Gen 49, 9), ks. prof. M. omawia psalmy mesjańskie, uważając niektóre jako psalmy „intronizacyjne na tron królewski samego Jahwe" (str. 12). W tej sprawie O. Vaccari w „Atti della settimana Biblica, 1931, XII. tak się wyraża: „quanto alla festa di Jahve re, ...non é lecito estenderla agli Ebrei e a Gerusalemme, mancando nei libri storici e legali del V. T. ogni traccia di tal festa".

Pomijając wiele innych pytajników marginesowych, nad którymi chętnieby się chciało podyskutować, trzeba powiedzieć, że artykuł ten posłuży wszystkim, którzyby chcieli się zapoznać z ideą mesjańską St. Tu, jako doskonały, śmiały, ale zawsze doświadczony przewodnik.

Ks. Dr. J. Mazerski.

I Zjazd Biblistów polskich

W dn. 31 marca i 1 kwietnia b. r. odbył się w Krakowie pierwszy zjazd Biblistów polskich. Dzięki prasie codziennej, która dawała szczegółowe sprawozdania, obudził on żywe zainteresowanie i odbił się szerokim echem nie tylko w naszym społeczeństwie, ale i za granicą. Zainteresowanie to, mniemam, pochodziło nie tyle stąd, że był to pierwszy — bądź co bądź niezwykły — zjazd Biblistów, ale raczej, że bibliści polscy mieli na nim omówić i przedyskutować sprawę nowego tłumaczenia Pisma św. na język polski. Sprawa ta, okazuje się, interesuje szerokie warstwy społeczeństwa.

O tekście Pisma św. w polskim przekładzie X. J. Wujka już przed stu laty powiedziano, że jest przestarzały i w wielu miejscach niezrozumiały. Nawet o tekście Ewangelij, który jest bardziej przystępny, mówiono, że jest niewystarczający. Nic też dziwnego, że już od dawna odzywały się głosy, domagające się nowego przekładu Pisma św. Niestety, w XIX w. pracowników na niwie biblijnej w Polsce było mało, a ci, co byli, nie czuli się na siłach, aby podjąć się tak wielkiego dzieła. Zamiast nowego tłumaczenia wysuwano myśl, aby tekst Wujkowy poprawić i dostosować do wymagań językowych. Ale przekonanie wówczas panujące, że tekst Wujkowy jest aprobowany przez Stolicę Ap., że przez Synod Piotrkowski w 1607 r. był zatwierdzony jako obowiązujący w Kościele polskim, było przyczyną, że nawet do poprawienia jego nikt nie śmiał się zabrać.

Dopiero pod koniec XIX i na początku XX w. X. Biskup H. Kossowski, potem XX. Kowalewski. Szlagowski, Kruszyński odważyli się do wydanych Ewangelij lub całego Now. Test. wprowadzić pewne nieznaczne zmiany. Dalej poszli wydawcy Biblii poznańskiej (1926) i krakowskiej (1935). Tekst Wujkowy w niektórych częściach lub księgach został do tego stopnia w tych wydaniach zmieniony, że nowe

teksty należało uznać za skażenie tekstu Wujka, a nie poprawę jego. Bez wątpienia, czytelnik ma w nich teksty Pisma św. jaśniejsze i bardziej zrozumiałe, ale teksty te nazwałem „dzikimi“ (por. Uwagi w nowych wydaniach Pisma św. Kraków 1935), ponieważ przez wprowadzenie do nich odmiennych lekcji z tekstu hebrajskiego lub greckiego zatraciły swój charakter przekładu z łacińskiej Vulgaty.

W odpowiedzi na moje uwagi X. prof. P. Stach napisał art. O potrzebie nowego polskiego przekładu Pisma św. (Collect. theol. 1936, 432—461). Godząc się zasadniczo z moimi uwagami krytycznymi postawił na końcu następujący wniosek: Tekst Wujkowy z potrzebnymi zmianami może być w dalszym ciągu używany w życiu kościelnym, natomiast dla użytku prywatnego należy postarać się o nowy przekład Pisma św., a przy tym z języków oryginalnych. Wniosek taki szedł dalej od mojego, był też, można powiedzieć, śmiały. Ale nie można było go odrzucać. Należało spróbować.

Gdy doświadczenie innych uczyło, że przekładu całego Pisma św. z odpowiednimi komentarzami może się podjąć tylko pewne grono biblistów, nie jednostka, należało pracę zorganizować tj. zwrócić się do wszystkich biblistów polskich z prośbą o współpracę. X. prof. Stach w swym artykule wyraził życzenie i nadzieję, że ja jako jeden ze starszych biblistów winienem sprawę nowego przekładu ująć w swe ręce. Odpowiedziałem, że chętnie to uczynię, tym bardziej, że o sprawie nowego przekładu już nieraz sam myślałem.

Układając program Zjazdu sądziłem, że należy trzy ważniejsze sprawy na nim przedstawić do przedyskutowania, a mianowicie: a) potrzeba nowego przekładu Pisma św., b) z jakiego tekstu nowy przekład winien być dokonany, i wreszcie c) jaki charakter ma posiadać nowy przekład jak też komentarz, który winien być do niego dodany? Odpowiednio do tego ustaliłem tematy referatów, które miały dać materiał do wyjaśnienia i dyskusji. Można by mniemać, że referatów było za dużo, ale sądziłem, że sprawa nowego przekładu jest bardzo ważna, i dlatego należy ją omówić wszechstronnie i wyczerpująco. Okazało się też, iż żaden

z referatów nie był zbędny, wszystkie łączyły się ściśle z sobą i nawzajem uzupełniały.

Wielką pomoc i nader życzliwą radę w pracach przygotowawczych znalazłem ze strony grona biblistów krakowskich, którzy nie mało czasu poświęcili, aby Zjazd należycie przygotować.

Mogę też powiedzieć, że XX. Profesorowie, do których zwróciłem się z propozycją i prośbą o napisanie i wygłoszenie na Zjeździe referatów, wszyscy skwapliwie pośpieszyli z przychylną odpowiedzią, dołączając podziękowanie i słowa uznania dla inicjatywy. Ta ochoczość była pocieszającym objawem i świadczyła, że myśl o potrzebie nowego przekładu była u nas aktualna, a zarazem napełniała nadzieją, że Zjazd dojdzie do skutku i odbędzie się w przyjaznej atmosferze.

W zaproszeniu, rozesłanym w połowie lutego a podpisanym przeze mnie i XX. prof. P. Stacha i Fr. Rosłańca, otwarcie mówiliśmy o celu Zjazdu i pracy, jaka czeka każdego z zaproszonych. „Uważamy, że dziś przyszedł czas, aby bibliści polscy podjęli się trudu i postarali o nowy przekład Pisma św., a przy tym nie z łacińskiej Vulgaty, ale z języków oryginalnych i przede wszystkim (narazie) dla użytku prywatnego i naukowego. Inne narody katolickie posiadają po kilka przekładów Pisma św. Nie możemy pozostawać za nimi w tyle... Ufamy, że z pomocą Bożą dzieła będzie można szczęśliwie dokonać, jeśli... żaden z polskich biblistów... nie odmówi swej współpracy i pomocy". Na zaproszenie odpowiedziało i zgłosiło swoje uczestnictwo 34 XX. profesorów biblistów z 17 środowisk (dwóch wymówiło się chorobą, a z trzech tylko środowisk nie otrzymałem żadnej odpowiedzi), co należy uważać za wielce pomyślny objaw, gdyż wszystkich XX. Biblistów w Polsce jest 51.

D. 31 marca po Mszy św., odprawionej przez X. Biskupa St. Rosponda, uczestnicy i liczni goście zaproszeni z pośród duchowieństwa krakowskiego zebrali się w sali Seminarium Śląskiego. Otwierając Zjazd podziękowałem wszystkim za przybycie, poczem przedstawiłem genezę, cel i program Zjazdu. „Zjazd dzisiejszy, mówiłem, na którym polscy bi-

bliści radzić mają nad nowym przekładem Pisma św. i powezmą, mam nadzieję, przychylną decyzję, będzie miał historyczne znaczenie. Oceniać go będą następcy i późniejsze pokolenia. Oby czyn nasz dzisiejszy znalazł w ich oczach krytykę przychylną... Oby Zjazd nasz dzisiejszy i nowy przekład Pisma św. na nim uchwalony były poważnym bodźcem do rozwoju studiów biblijnych, i dały początek nowej erze studiów w ogóle teologicznych".

Przemawiał następnie X. Biskup Dr St. Rospond, który podkreślił doniosłe znaczenie Zjazdu i życzył, aby obrady przyniosły pomyślne rezultaty tj. decyzję nowego tłumaczenia Pisma św. Gdy wykonanie przekracza siły jednostki, a wymaga pracy zbiorowej, zachęcał, by do pracy tej wszyscy polscy bibliści rękę przyłożyli, a jako przykład wskazał Apostołów, którzy do św. Piotra, idącego na połów ryb, rzekli: Venimus tecum. Jeden rzucił myśl, niech inni odpowiedzą venimus tecum. — Potem przemawiał X. Biskup częstochowski Dr T. Kubina, wyrażając radość, iż może brać udział w historycznej chwili i zwracając uwagę na głębokie przemiany czasów dzisiejszych. Kościół katolicki, mówił, tworzy świat nowy, wracając do ducha i sił czasów apostolskich. Kongresy eucharystyczne, akcja katolicka i ruch biblijny — są tego dowodem a zarazem źródłami odrodzenia świata. Polscy bibliści muszą rękę przyłożyć, aby dać wiernym Pismo św. w zrozumiałej formie; otworzą bowiem źródło do podniesienia życia religijnego w społeczeństwie. Nowy przekład Pisma św. wraz z jego wykładem *musi być*, kończył X. Biskup, dlatego do tej pracy musimy iść razem. — Wreszcie X. Rektor K. Michalski imieniem Wydziału Teolog. Uniw. Jag. złożył życzenia, aby nowy przekład Pisma św. otworzył źródło myśli teologicznej i nawiązał do sławnej przeszłości Jagiellońskiej Wszechnicy, w Krakowie bowiem ukazały się pierwsze przekłady Pisma świętego.

Następnie Zjazd uchwalił wysłać telegramy do Ojca św. i Kardynała Prymasa z prośbą o błogosławieństwo dla zamierzonej pracy. Tekst depeszy do Ojca św. był następu-

jący: „Profesorowie Pisma św. zebrani z całej Polski w Krakowie w celu naradzenia się nad nowym przekładem Pisma św. na język polski proszą o błogosławieństwo Apostolskie jako zadatek pomyślnego wyniku zjazdu". Odpowiedź przyszła na ręce X. Biskupa Rosponda następująca: „Ojciec św. Tobie oraz profesorom Pisma św., którzy zebrali się w Krakowie, ażeby naradzać się i powziąć decyzję co do wykonania nader zbawiennego dzieła po wezwaniu pomocy Bożej z całego serca (peramanter) udziela Apostolskiego błogosławieństwa" Podp. Kard. Pacelli. — Od X. Kard. Prymasa zaś przyszła następująca odpowiedź: „Wybitnym przedstawicielom studiów biblijnych przesyłam podziękowanie za adres i czułe błogosławieństwo dla ich prac naukowych tak potrzebnych naszemu życiu katolickiemu".

Można i należy słowa powyższe uważać nie tylko za błogosławieństwo, ale też za „przeżegnanie" dla przyszłej naszej pracy, takie same, jakie otrzymał X. J. Wujek od Papieża Grzegorza XIII, gdy miał się zabrać do tłumaczenia Pisma św.

Dnia pierwszego przewodniczył obradom X. Rektor J. Kruszyński z Lublina, nestor biblistów polskich. Na pierwszy plan zostały postawione do dyskusji zagadnienia o stosunku do przekładu X. J. Wujka i w ogóle do łacińskiej Vulgaty, której tekst w Kościele katolickim ma charakter oficjalny. Sprawy te omówili XX. prof. W. Prokulski T. J. z Lublina i K. Smoroński K. R. z Tuchowa. Pierwszy rzucił wiele nowego światła na sprawę przekładu Wujkowego. Przedstawił najpierw, że przekład Pisma św. X. Wujka, wydany w 1599 r., był po jego śmierci przez komisję w znacznym stopniu przerobiony i zmieniony. Następnie wykazał, że przekład X. Wujka nie miał aprobaty Stolicy Apost. Błogosławieństwo czy przeżegnanie, jakie udzielił pap. Grzegorz XIII, nie było aprobatą a tylko pozwoleniem na wydanie polskiego przekładu Pisma św. Wreszcie, co było najważniejsze i najciekawsze, wykazał, że Synod Piotrkowski w 1607 r. nie ogłosił przekładu X. Wujka za tekst obowiązujący w Kościele polskim. Twierdzenie o takiej uchwale

ukazało się dopiero w XIX w. (Fabisz, Załęski), w uchwałach Synodu o tym nie ma wzmianki. W ten sposób straszak XIX w., jakoby tekst Wujka był „autentyczny" i nie wolno w nim żadnych zmian dokonywać, został usunięty. Skończył się ponadto mit, że nie wolno używać innego (katolickiego) przekładu, jak tylko X. Wujka.

O. Smoroński zwrócił uwagę na dekret Soboru Trydenckiego o autentyczności Vulgaty, i wyjaśnił, że dekret ten ma charakter dyscyplinarny, a nie dogmatyczny. Określając autentyczność tekstu Vulgaty Sobór Tryd. nie twierdził, że tekst jej jest całkowicie zgodny z tekstami oryginalnymi, przyznawał jej zgodność z nimi w rzeczach zasadniczych, bezbłędność w rzeczach wiary i obyczajów. OO. Soboru wiedzieli dobrze o brakach tekstu Vulgaty i dlatego ustanowili Komisję, która miała się zająć poprawą tekstu. Rezultatem pracy Komisji była t. zw. Biblia Klementyńska. Przyjmując zaś tekst Vulgaty za oficjalny w Kościele Sobór Tryd. nie umniejszał powagi tekstów oryginalnych, owszem późniejsza praktyka w Kościele stwierdza, że dla wyjaśnienia Vulg. zawsze uciekano się do tekstów oryginalnych. Dodać trzeba wreszcie, że Komisja OO. Benedyktynów, która z polecenia Pap. Piusa X pracuje od 1910 r. nad poprawą tekstu Vulgaty, wydała dotychczas Pięcioksiąg. Do końca jeszcze bardzo daleko. Według niedawno ogłoszonego sprawozdania o toku pracy dokończenia poprawiania Vulgaty można się spodziewać do 50 lat. Ale niewątpliwie tekst poprawiony przez OO. Benedyktynów, będzie musiał być poddany jeszcze jednej rewizji.

Dwa te referaty wyjaśniły, że zamierzonemu przekładowi Pisma św. z języków oryginalnych nie stoją na przeszkodzie — ani „aprobowany" przekład X. Wujka, ani „autentyczność" Vulgaty.

Toteż po referacie X. Prof. Stacha, który przedstawił dzieje domagań się o nowy przekład a także prób nowych tłumaczeń (XX. Szczepański, Michalski, Kruszyński), a potem mówił o potrzebie nowego przekładu Pisma św. na język polski z języków oryginalnych, zebrani po dyskusji uchwa-

lili jednomyślnie następujące wnioski: Zjazd uznaje potrzebę nowego przekładu Pisma św. na język polski z języków oryginalnych. Zjazd uważa, że przekład taki jest nie tylko konieczny, ale i możliwy, i dlatego wzywa wszystkich biblistów polskich, aby w miarę możności, podjęli się przekładu, podzieliwszy pomiędzy siebie, zależnie od zainteresowania, poszczególne księgi św.

Taka jednomyślna uchwała jest świadectwem, że sprawa nowego przekładu była u nas dojrzała, i dlatego nie można było dłużej zwlekać.

X. L. Semkowski, prof. Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, dał właśnie w swym referacie (O przekładach katolickich Pisma św.) obraz pracy w tej dziedzinie wśród innych narodów katolickich, przedstawił mianowicie, że inne narody katolickie mają po kilka nawet przekładów i starają się o coraz nowsze (Niemcy np. mają siedm przekładów, a w ostatnim czasie trzy nowe są wydawane), następnie, że wszystkie przekłady nowsze są dokonywane przeważnie z języków oryginalnych. W końcu powiedział z żalem, że tylko Polacy i Anglicy, zachowując przekład Pisma św. z przed 300 lat, pozostali na szarym końcu, wyprzedzeni nawet przez Katalończyków, którzy mają w ostatnich czasach dwa przekłady i dobre do nich komentarze.

Gdy sprawa nowego przekładu była zdecydowana, należało rozpatrzeć i porozumieć się o jego charakterze, a bardziej jeszcze o metodzie przekładania. Ta ostatnia zwłaszcza sprawa mogła być różnie pojmowana, i dlatego trzeba było ją omówić gruntowniej. Materiałem do dyskusji miały być następne referaty. A więc najpierw ja (ref. O wzór nowego przekładu Pisma św.) mówiłem o przymiotach przekładu tj. stawiałem następujące postulaty: a) przekład musi być *wierny* tj. oddawać wiernie znaczenie każdego wyrazu zdania i myśli, ale i nie niewolniczy; b) tłumacz więcej dbać musi o jasność i przejrzystość tekstu polskiego, aniżeli o jego zbytnią dosłowność; c) przekład winien być *krytyczny* tj. należy uwzględniać wymagania krytyki tekstowej. Dzisiejszy bowiem tekst hebrajski tj. masorecki jest w wielu miejscach

skażony, i dlatego należy, gdzie potrzeba, poprawić go bądź to na podstawie starych przekładów bądź też zasad wewnętrznej krytyki tekstowej. Poprawki jednak tekstu winny być uzasadnione, nie można ich przyjmować i wprowadzać lekkomyślnie. Poprawki wreszcie muszą być zaznaczone innym drukiem.

Obradom dnia drugiego przewodniczył X. prof. Semkowski. Miał mówić p. prof. I. Chrzanowski o stronie językowej i literackiej przyszłego przekładu. Wszyscy byli ciekawi, jakie stawiać będzie postulaty historyk i wielki znawca literatury, który przed laty ogłosił krytyczne uwagi o nowym przekładzie Ewangelij przez X. prof W. Szczepańskiego. Niestety wykład ten, który dałby zapewne wiele pożytecznych uwag, nie odbył się z powodów od komitetu niezależnych. Sprawy tej jednak nie można było pominąć. Potoczyła się wolna dyskusja, w której wypowiedziano nie mało uwag i postulatów. Przeważały zdania, aby w nowym przekładzie język polski był literacki-poprawny i poważny, ale współczesny; archaizowanie uznano za zbędne. Jak przekład X. Wujka był dokumentem XVI w., tak nowy przekład winien być dokumentem XX w. Stanowisko takie, sądzę, należy uważać za słuszne i uzasadnione. Będą może z tego powodu podnoszone zarzuty. Wielu powie z pewnością, że Pismo św. wymaga stylu archaicznego, do niego jesteśmy wszyscy przyzwyczajeni, posiada on pewien wdzięk i urok etc. Ale zarzuty tego rodzaju są nieuzasadnione. Przyzwyczajenie nasze do t. zw. języka biblijnego czyli Wujkowego nie może być dostateczną racją do archaizowania nowego przekładu, archaizowanie w tym wypadku będzie czymś sztucznym. Z biegiem czasu przyjdzie przyzwyczajenie także do nowego języka biblijnego, a późniejsze pokolenia dadzą mu nazwę nowobiblijnego. Trzeba zaś dodać, że nie mało też jest wśród nas, dla których archaizowanie jest przeszkodą, i pragną, aby Pismo św. było pisane językiem swojskim, bezpośrednio przemawiającym do duszy czytelnika.

X. Rektor J. Kruszyński, doświadczony tłumacz ksiąg św. z hebrajskiego, przedstawił następnie swe uwagi o me-

todzie i technicznej stronie przekładania. Uwagi te dotyczyły sposobu przekładania z hebrajskiego, transkrypcji i pisowni imion własnych, nazw geograficznych i ich odmian, przekładania wyrazów i zwrotów, częściej się powtarzających, a mających zabarwienie semickie, przekładania czasowników itd. Wskazania te były szczegółowe i fachowe, wielce dla przyszłych tłumaczów pożyteczne. Będą też one uwzględnione w przyszłych „Uwagach".

O. F. Bogaczewicz, prof. Inst. teol. OO. Franciszkanów w Krakowie, poruszył, jako uzupełnienie do poprzedniego referatu, sprawę, która dla każdego tłumaczenia Pisma św. posiada wielkie znaczenie, a mianowicie: czy i jak tłumaczyć liczne hebraizmy, które są nie tylko w Starym ale i w Nowym Testamencie. Referent domagał się, aby język polski w nowym przekładzie był czysty i wolny od wszelkich „izmów", bo te nie są zgodne z jego duchem. Pleonazmy hebrajskie pochodzą przeważnie z powodu ubóstwa języka hebrajskiego. W przekładzie polskim można ich uniknąć, bogactwo języka polskiego pozwoli nadać im odpowiednią formę. Wprawdzie do wielu zwrotów hebrajskich jesteśmy przyzwyczajeni, wiele otrzymało prawo obywatelstwa w mowie polskiej lub stało się wyrażeniami przysłowiowymi, ale nowy przekład nic nie straci, przeciwnie, dużo zyska, jeśli będzie wolny nawet od tych „izmów". Dla ilustracji referent przytoczył cały szereg hebraizmów, i wskazał, jak można i należy je oddać w formie polskiej.

W dyskusji uwagom referenta nikt nie odmawiał słuszności, wyrażano tylko wątpliwości, czy uda się całkowicie uniknąć hebraizmów, zwłaszcza takich, które zostały przyjęte do mowy polskiej i są nawet jej ozdobą. W rezultacie Zjazd przyjął jako zasadę, że należy unikać hebraizmów, zachowanie ich jednak umiarkowane, a zwłaszcza zwrotów, które zyskały prawo obywatelstwa w mowie polskiej, jest dopuszczalne.

Ostatni referat wygłosił X. Prof. W. Gronkowski z Poznania — O zasadach komentowania i wzorach przyszłego komentarza. Jaki ma być komentarz? Odpowiedź na to py-

tanie zależy od tego, dla kogo przyszły przekład ma być przeznaczony. Nie było żadnej wśród nas wątpliwości, że przyszły przekład (i komentarz) będzie przeznaczony do użytku naukowego i prywatnego. Stąd też piszący komentarze winni mieć przed oczyma przede wszystkim szeroki ogół czytelników-duchownych i świeckich. W komentarzu tedy należy unikać roztrząsań filologicznych lub krytyczno-tekstowych, które obchodzić mogą tylko specjalistów, a należy dawać tylko objaśnianie myśli autora natchnionego. Wyjątki są dopuszczalne, zależnie od ważności i stanu tekstu biblijnego. Jednak komentarz winien posiadać charakter naukowy tj. ma być oparty i uwzględniać rezultaty badań biblijnych ostatniej doby. Jako wzór komentarza referent wskazał wydawnictwo niemieckie t. zw. Bonner Bibel, które posiada właśnie wszystkie cechy wymagane tj. ma charakter naukowo-popularny.

W dyskusji zgodzono się z wnioskami referenta, wszelako z zastrzeżeniem, że każdy tłumacz winien dążyć do samodzielnego opracowania komentarza. Bonner Bibel ma być wzorem-typem pod względem metodycznym, jak też sposobu i formy wykładu, rozmiarów, nie powinna zaś być wzorem do niewolniczego naśladowania.

Po ostatnim referacie nastąpiła ogólna dyskusja, w której omówiono stronę techniczną i finansową przyszłego wydawnictwa, a losy jego złożono w ręce komitetu, do którego zostali wybrani XX. prof. Archutowski, Stach, Kruszyński i Gronkowski. Ponadto wybrano dwa podkomitety, jeden dla Starego, drugi dla Nowego Testamentu. Do pierwszego weszli XX. Prof. Archutowski, Klawek, Styś, Gronkowski i Mazerski, do drugiego — XX. prof. Stach, Rosłaniec, S. Kowalski, E. Dąbrowski i Bogaczewicz. Zadaniem tych podkomitetów będzie troska o dokładność i jednolitość przekładu, gdyż jest uzasadniona obawa, że przy pracy zbiorowej może on wypaść rozmaicie. Komitety te ponadto mają opracować uwagi praktyczne i dokładne wskazania szczegółowe o sposobie przekładania.

Wysoki poziom naukowy referatów i dyskusji, przeświadczenie wszystkich uczestników, że biorą udział i rękę przykładają do dzieła ogromnej wagi dla naszej przyszłości religijnej, życzliwe ustosunkowanie się w dyskusjach do sprawy nowego przekładu Pisma św., — sprawiły, że obrady toczyły się w atmosferze nader miłej i szczerze koleżeńskiej. Toteż wszystkim, którzy przyczynili się, iż Zjazd mógł dojść do skutku i spełnić swoje zadanie tj. wszystkim XX. Kolegom, którzy łaskawi byli wygłosić referaty, jak też wszystkim uczestnikom, którzy swych dobrych rad i rozumnych nie skąpili, w imieniu organizatorów jeszcze raz serdeczne podziękowanie składam.

Zjazd spełnił swoje zadanie. Nazwano go już historycznym. A nazwę tę dano mu dla uchwały, która była jego istotnym celem, iż bibliści polscy mają wspólnymi siłami dokonać nowego przekładu Pisma św. z języków oryginalnych, i opracować ponadto odpowiednie do niego komentarze. Uchwałę tę można istotnie uważać za historyczną, bo jest ona niewątpliwie nader doniosłą. Nowy przekład Pisma św. będzie pierwszym polskim przekładem katolickim z języków oryginalnych, a komentarz do niego dodany — będzie pierwszym komentarzem naukowym. (Dotychczas właściwie nie mieliśmy komentarza w języku polskim). W jakim stopniu dzieło to wpływ wywrze na rozwój studiów biblijnych i w ogóle teologicznych, a nie mniej na pogłębienie życia katolickiego w społeczeństwie naszym, nie chcę przepowiadać, ale jestem najmocniej przekonany, że bez echa i skutków to nie pozostanie.

Może komu nasunąć się pytanie: Czy dzieło takie, do którego wykonania poprzednicy nasi w XIX w. nie mieli odwagi, nie przerasta sił naszych jeszcze dzisiaj? Odpowiedzią na tę wątpliwość niech będzie fakt, że już na Zjeździe do pracy tej zgłosili się prawie wszyscy uczestnicy, tak że księgi Nowego Test. zostały wszystkie rozebrane, a z ksiąg Starego Test. część większa. To jest wymownym i najlepszym dowodem, że już dzisiaj dzieło zamierzone nie przekracza naszych możliwości. Wszak znaczna większość na-

szych biblistów ukończyła studia w Papieskim Instytucie Biblijnym i otrzymała w nim takie do pracy naukowej przygotowanie, o jakim my starsi nie mogliśmy w swoim czasie nawet marzyć. Prawie wszyscy przytem zajmują dzisiaj stanowiska profesorów, i wykładając Pismo św. przez dłuższy lub krótszy czas, wiedzę swoją pogłębili a także zdobyli pewne praktyczne doświadczenie. To, sądzę, powinno być dostateczną rękojmią, że uchwalone dzieło nie tylko może być, ale też będzie wykonane.

„Nowy przekład Pisma św., mówił X. Biskup T. Kubina wraz z jego wykładem *musi być*". Do słów tych śmiem dodać: *I będzie*. Bo wierzę mocno w dobrą i szczerą wolę tych, którzy współpracę swoją przyobiecali.

Ks. Józef Archutowski.

Kraków

Morze Czerwone exodusu izraelskiego w świetle ostatnich badań

La mer Rouge de l'Exode des Israélites d'après les dernières recherches.

Dans une étude très succincte l'auteur présente quelques données philologiques relatives à la mer Rouge et à l'itinéraire des Israélites avant leur passage miraculeux de cette mer, ainsi que les dernières recherches archéologiques (Bruyère, Bourdon) et les conditions de la topographie ancienne et de la topographie actuelle de la region entre Sérapeum (au nord des Lacs Amers) et la mer Rouge pour concluer que les Hébreux ont passé *la mer des Roseaux* (hébr. *Yam Souph*) aux gués du petit Lac Amer au voisinage de son extremité sud actuelle.

Morze, które Izraelici uciekający z Egiptu ku półwyspowi Synajskiemu przeszli pod wodzą Mojżesza, nosi w języku hebrajskim nazwę *jam-suf*. Etymologicznie oznacza to najprawdopodobniej „morze Trzcinowe", lecz możliwe też, iż wyraz *suf* jest imieniem własnym pochodzenia egipskiego. Nazwa „morza Trzcinowego" nie przyjęła się w innych językach. Septuaginta tłumaczy *jam-suf* przez „Morze Czerwone" (Ἐρυθρὰ θάλασσα, Ἐρυθραία θάλασσα). Nazwa ta stosowaną była w starożytności do części Oceanu Indyjskiego, oblewającej półwysep Arabski, mianowicie do zatoki Arabskiej (właściwe morze Czerwone) z odnogami Sueską i Elanicką (Akaba) oraz do zatoki Perskiej.

Hebrajska nazwa *jam-suf* nie miała tak rozległego zakresu; na pewno nie obejmowała zatoki Perskiej. Nie brak jednak dowodów w samym tekście biblijnym, że odnosiła się nie tylko do właściwego dzisiejszego morza Czerwonego, ale także do jego północnych zatok. Po przejściu bowiem przez *jam-suf* i pustynię Etam Izraelici znów rozbijają obóz nad *jam-suf* (Liczb 33, 10; zob. też III Król. 9, 26).

O ile jednak *jam-suf* oznacza „morze Trzcinowe" to nazwa ta jest niezbyt odpowiednią dla morza Czerwonego, gdyż trzcina jest rośliną słodkowodną; bliższa obserwacja terenu nie wykazała obecności jej nad morzem Czerwonym. Spotyka się ją jedynie na północnym i zachodnim brzegu jezior Gorzkich (Słonych), na moczarach zalanych wodą kanału Nilowego.

Filologia egipska niewiele rzuciła światła na kwestię „morza Trzcinowego". Ta nazwa nie jest znana w języku egipskim. Egipcjanie określali morze Czerwone mianem „wielkie zielone", co oznaczało morze w ogóle (ta sama nazwa była stosowana do morza Śródziemnego). Należy zauważyć, że i w tekście hebrajskim morze, które Izraelici przeszli w cudowny sposób, występuje niekiedy jako „jam", bez żadnego określenia, ale to zdaje się nie ma nic wspólnego z terminologią egipską; brak określenia można by tłumaczyć niekoniecznie wzorowaniem się na nazwie egipskiej, ale tym, że morze raz wyszczególnione w pochodzie izraelskim, nie musiało być ciągle określane.

W tekstach egipskich spotyka się także nazwę „zbłądzona woda", względnie „krążąca woda".[1] Czytamy naprzykład w pewnym tekście hieroglificznym (Pap. Harris 77, 9-10), mówiącym o okrętach, które zbudował Ramzes III (1198-1167), że „posłane na wielkie morze „krążącej wody", dotarły do kraju Punt. Nie spotkało ich nieszczęście, gdy wśród niebezpieczeństw pozostały całe". Chodzi tu o morze Czerwone, gdyż kraj Punt leżał na południu (Somali i Jemen).

Morze Czerwone odgrywało wielką rolę w historii Egiptu. Na świątyni w Der-el-Bahri widzimy flotę egipską z czasów XVIII dynastii, żeglującą po morzu Czerwonym do kraju Punt. Stąd też nazywali je Egipcjanie „morzem Żeglugi".[2] Prace kanalizacyjne między morzem Czerwonym

---

[1] Tą nazwą bywa też oznaczany Eufrat.

[2] W czasach ptolomejskich oznaczano morze Czerwone mianem „Ocean Wschodni", dlatego, że leżało na wschód od Egiptu. Podobnie w języku koptyjskim nosi nazwę „morza Wschodu Słońca" (p'jom n'-szari). Nazwa ta jest, zdaje się, bardzo stara, gdyż wyraz Re (Ri),

a Nilem znane są już za czasów Ramzesa II. Obejmowały one także jeziora Gorzkie, zwane w języku egipskim (już za XII dynastii) *Kim-oiri* albo *Kem-uer*.

Jeżeli na podstawie samej filologii nie można rozstrzygnąć kwestii morza exodusu izraelskiego, to ostatnie badania topograficzne i archeologiczne przyczyniły się znacznie do jej wyświetlenia, a może nawet definitywnie ją rozwiązały. Największe zasługi na tym polu położył kapitan C. Bourdon,[1] pracujący w Towarzystwie Kanału Sueskiego, a przy tym oddający się z zamiłowaniem studiom archeologiczno-biblijnym. Uczony ten po dokładnym zbadaniu terenu między jeziorami Gorzkimi a morzem Czerwonym wykazał,[2] że jeszcze w epoce Ramzesa II, a może nawet aż do w. VII przed Chr. jeziora Gorzkie łączyły się w sposób naturalny z morzem Czerwonym, mianowicie zapomocą cieśnin czyli kanałów nie bardzo głębokich. Cały bowiem ten teren pod względem geologicznym nosi charakter bardzo świeży, a śladów prac kanalizacyjnych nie ma wcześniejszych od epoki perskiej tj. od w. VII przed Chr. Jeżeli zważymy, że jeszcze w ostatnich wiekach byliśmy świadkami niemałych przeobrażeń w międzymorzu Sueskim,[3] łatwo dojdziemy do wyżej sformułowanego wniosku. Jako najstarszą datę ustąpienia morza

---

oznaczający boga słońca, stoi bez rodzajnika i posiada starą wokalizację (Ri, długie *i* zamiast *e*) W dialekcie bohairyckim morze Czerwone zwie się: *p'jom nhah* — „morze Hah", co prawdopodobnie oznacza jakąś własność wody (może zbliżone do egipskiego *hhw*). Zob. Die ägyptischen Namen für das Rote Meer, von Wilhelm Spiegelberg. Zeitschr. für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, herausgegeben von G. Steindorff. 66 Band, 1 Heft. Leipzig (J C. Hinrichs) 1930. Str 37-39

[1] Właśnie pod jego kierunkiem studiowałem w r. 1929 topografię przejścia Żydów przez morze Czerwone.

[2] Wyniki swych badań ogłaszał w Revue Biblique i częściowo podał w pracy p. t. Anciens canaux, anciens sites et ports de Suez, w Mem. de la Soc. roy de Géogr. d'Egypte t. VII. 1925.

[3] W pierwszej połowie XIX w. woda zatoki Sueskiej zalewała jeszcze niższe tereny istmu aż do jezior Gorzkich, a Bourdon zaobserwował, że w ciągu 6 lat jezioro Gorzkie cofnęło się o 1 klm. ku północy. Zaledwie kilkadziesiąt lat temu, jak zatoka Sueska sięgała jeszcze do Kubri, a nawet dalej (aż do 144 kilometra kanału morskiego).

z tych okolic przyjmujemy czasy Ramzesa 11, gdyż za tego faraona rozpoczynają się prace kanalizacyjne morza Czerwonego.

Bourdon odróżnia cztery okresy w historii kształtowania się międzymorza sueskiego czyli t. zw. progu Szaluf (teren między zatoką Sueską a jeziorami Gorzkimi). Najpierw jeziora Gorzkie tworzą jedną całość z morzem Czerwonym. Następnie, pod wpływem głównie czynników geologicznych i atmosferycznych, zaczyna się — w miejscu najbardziej ścieśnionym na północ od Suezu — kształtować powoli próg Szaluf; tym samym więc naturalna komunikacja wodna staje się coraz bardziej utrudnioną. Na ten okres przypadają, zdaje się, czasy Mojżesza (XV albo XIII w.). Po definitywnym utworzeniu się zapory Szaluf przerwaną zostaje komunikacja wodna między morzem Czerwonym a jeziorami, dlatego też celem dalszej jej kontynuacji przekopano kanał nilowy i zbudowano śluzę w Clysma-Qolzum (Suez) dla utrzymania wody jezior i zatoki Sueskiej na tym samym poziomie. Wreszcie z chwilą, kiedy kanał i śluza zostały zniszczone, osuszyły się baseny jezior i w takim już stanie pozostały aż do otwarcia kanału Sueskiego.[1]

W epoce więc Mojżesza — jak wynika z powyższego wywodu — istniała na wschód od kraju Gessen, na drodze ku pustyni Synajskiej, naturalna przeszkoda, którą stanowiła odnoga morza Czerwonego, sięgająca do dzisiejszych jezior Gorzkich; odnoga ta wraz z tymi jeziorami mogła być nazwaną morzem Trzcinowym, z powodu obecności trzciny na terenach zalanych wodą Nilową.[2] Nazwa *jam-suf*, morze Trzcinowe, aczkolwiek pierwotnie, jak zdaje się, odpowiadała jeziorom Gorzkim (i Tim-sah), mogła oczywiście równie dobrze być stosowaną do właściwego morza Czerwonego, skoro jeziora te (wraz z zatoką Sueską) były tylko jego naturalnym przedłużeniem.

Z tego możemy już wysnuć oczywisty wniosek, że „morze Trzcinowe“ exodusu izraelskiego, to nie właściwe morze

---

[1] Rev. Bibl. 1932, 387

[2] Kanał Nilowy istniał już od czasów Seti 1 (1313-1292).

Czerwone, lecz jego północna odnoga (Sueska) wraz z jeziorami Gorzkimi.

W odnodze tej istniały w starożytności dwa płytkie miejsca, umożliwiające przejście w bród: jedno, mniej używane, w południowej części mniejszego jeziora Gorzkiego, drugie w Clysma — Suezie (naprzeciw Tell-el-Hadź).

Które z tych przejść Izraelici obrali, może jedynie rozstrzygnąć odnalezienie miejscowości wzmiankowych w pochodzie z Gessen ku „morzu Trzcinowemu". Pierwszy etap pochodu to miasto Ramzes (Wyj. 12, 37). Niektórzy usiłowali umiejscowić je w pobliżu Pelusium nad morzem Śródziemnym (Guthe, Bibelatlas, n. 1). Tej hipotezy nie można przyjąć, gdyż tekst biblijny wyraźnie zaznacza, że Żydzi nie obrali drogi północnej,[1] prowadzącej wprost do kraju Filistynów. lecz drogę południową „po pustyni, która leży nad morzem Czerwonym" (Wyj. 13, 17. 18). Eteria utożsamia Ramzes z Pi-Sophd czyli dzisiejszym Saft-el-Henneh, gdzie E. Naville odnalazł posąg Ramzesa II; inni szukają je w Tell Rotab,[2] Tanis, Es-Salihieh koło Faqus (Phacusa) itd. Przyjmuje się na

[1] Prowadziła ona przez Heliopolis, wzdłuż kanału Nilowego, następnie zaś przez Faqus, Dafne, Zaru, Sile (Kantara) El Arisz, Rafa.

[2] Wykopaliska prowadzone tamże w r. 1906 przez Fl. Petrie'go wykazały, że hipoteza nie jest pozbawiona pewnych cech prawdopodobieństwa: odkopano bowiem napisy Ramzesa II, świątynię dedykowaną przez tegoż faraona Atumowi, resztki murów z czasów Ramzesa III oraz mniejsze zabytki z epok jeszcze starszych (hiksoskie skarabeusze, naczynia kamienne z czasów starego Państwa itd.). Petrie wyróżnił trzy mury obwodowe miasta, pochodzące z różnych epok, wszystkie zbudowane z cegły. Pierwszy mur posiadał bastiony. Koło niego znaleziono mały grób sklepiony, zawierający kości dziecka z głową zwróconą ku wschodowi. Zdaniem Petrie'go grobowiec ten ma charakter rytualny: jest to ofiara ludzka, jaką złożono przy rozpoczęciu budowy muru. Stąd wniosek, że miasto było niegdyś fortecą Azjatów, gdyż Egipcjanie nie składali ofiar z ludzi. Drugi mur pochodzi z czasów Ramzesa III, a trzeci z epoki nieco późniejszej. Napisy mówią o spichlerzach w tym mieście, o Ramzesie II jako budowniczym miast „dla swego imienia na wieki" (A. Mallon, Les Hébreux en Egypte. Orientalia, N. 3. Roma 1921. Str. 108), o bogu Atumie, panu Teku, któremu Ramzes II poświęcił świątynię itd.

ogół, że Ramzes leżało w pobliżu Tell-Rotab (Artabi) lub Pi-Sophd.

Z Ramzes wyruszyli Izraelici do *Sokot*. Nazwa ta odpowiada egipskiej Te-Ku (Thuk, Thu-ket, Thukut), którąto nazwą, jako świętą, oznaczono miasto Pitom,[1] utożsamione przez E. Naville'a z Tell-Maszkuta.[2]

Następną stacją w pochodzie izraelskim jest Etam (Wyj. 13, 20). Znane jest ono z papirusów egipskich i odpowiada *Khtm* Ramzesa II, położonemu na granicy między Egiptem a krajem Edom. Bourdon umiejscawia je w Serapeum, na wschód od kanału Nilowego (26 klm. od Pitom).

W Etam Izraelici zawrócili z drogi i rozłożyli się obozem pod Pihahirot, „które leży między Magdal a morzem, naprzeciw Beelsefonu" (Wyj. 14. 2). Od znalezienia tych ostatnich miejscowości zależy definitywne rozstrzygnięcie kwestii, którędy Izraelici przeszli przez „morze Czerwone". Na szczę-

---

Inni natomiast dopatrują się w ruinach Tell-Rotab biblijnego miasta Pitom (Per'itum, Πατουμος Herodota).

[1] Według C. Bourdon'a Teku oznacza całą krainę na wschód od Gessen wraz z okolicami jezior (Nefisze, Tussum, Serapeum). Bruyère odnalazł w r. 1929 w Serapeum fragment tekstu, który mówi, że „król (Ramzes II) wzmocnił ujście kanału Teku" (R. B. 1932, 374). Mowa tu o kanale, który łączył Nil z jeziorami Gorzkimi.

[2] A. Mallon dochodzi do wniosku, że w Średniowieczu i Nowym Państwie egipskim istniały w wadi Tumi'at dwa znaczniejsze miasta, których ślady odkopano w Tell-el-Maszkuta i Tell-Artabi. To drugie jest starsze, sięga bowiem czasów Starego Państwa, natomiast nie ma w nim śladów epok późniejszych — ptolomejskiej i greckiej (zapewne zostało przyćmione przez pierwsze). W jednym i drugim odrestaurował Ramzes II, śwtątynię Atuma, boga słońca wieczornego, w jednym i drugim spotyka się nazwę Pitom. W nomenklaturze jednak jest pewna różnica: podczas gdy w Tell-el-Maszkuta święta nazwa Pitom jest jakby dodatkową, częściej natomiast występuje Teku, to w Tell-Artabi nazwa Pitom jest powszechną. — Dlatego A. Mallon twierdzi, że Tell-Artabi odpowiada Pitom, a Tell el-Maszkuta — Teku (Sukot). W epoce grecko-rzymskiej ukazuje się nazwa Ἡρώων πόλις, którą należy utożsamić z Tell el-Maszkuta, gdyż w Tell-Artabi nie ma miasta greckiego.

Kiedy Tell-Artabi przestało istnieć, nazwa Pitom mogło się przenieść a raczej rozszerzyć na sąsiednie Teku, które zresztą już ją miały w języku świętym (op. cit, 128n,).

ście przychodzi nam tu z pomocą pewien tekst papirusowy (w Muzeum Kairskim, n. 31168-31169), który mówi o czterech „migdolach“ (eg. maktal) czyli warowniach, broniących Egiptu od strony wschodniej. Dwie pierwsze umieszcza Bourdon w Thaubastum i Serapeum; czwarta zwana jest „Migdol PEh-ari“ czyli „twierdzą granicznej straży“ i znajdowała się w okolicach Suezu, gdzie strzegła przejścia ku półwyspowi Synajskiemu.

Trzeci zatem migdol musiał znajdować się między Serapeum a Suezem. Otóż na całej tej przestrzeni znamy tylko jedną warownię, pochodzącą z czasów przed żydowskich: jest nią migdol Seti I w miejscu, zwanym Gebel-Abu-Hasan. Tutaj Clédat odkrył szczątki małej budowli prostokątnej, pochodzącej z świątyni i warowni. Znaleziono tam również napisy Ramzesa II i Seti I, figury Horusa i Hatory (może świątynia Hatory?) oraz rzeźby, przedstawiające jeńców azjatyckich. Przed świątynią znajdowała się granitowa stela Ramzesa II, składającego ofiary bożkowi Suteh, który przypominał semickiego Baala. „Bardzo więc możliwe, mówi Bourdon, że Semici utożsamili ze stelami Baalów te piękne kamienie, wzniesione ku czci bóstw wschodnich i odróżniali jedne od drugich podług ich geograficznego położenia“.[1]

Zatem stela Ramzesa II przed warownią Seti I w Abu-Hasan to bez wątpienia biblijny *Baal Saphon — Baal północny*,[2] a wyżej wzmiankowana warownia to trzeci migdol dokumentów egipskich i *Migdol Baala północnego* księgi Exodus.

Pozostaje jeszcze do odszukania Pihahirot.

Clédat utożsamiał je z Pi-Hator czyli świątynią Hatory w Abu-Hasan.

---

[1] R B. 193', 545. Boginię Hator mogli Semici utożsamić z Istar. W Memfis czczono boginię Baalat Safon.

[2] W odróżnieniu od jakiejś innej steli południowej, poświęconej temu bóstwu. Rzeczywiście znamy drugą stelę Ramzesa, w odległości 8 klm od Abu-Hassan. Występują na niej imiona bóstw azjatyckich, Baal i Anta. — Nazwa Baalsephon była także stosowaną do miast, gór, rzek, źródeł etc.

Bourdon, idąc za Daressy'm, tłumaczy Pi-ha-Hirot przez *teren błotnisty* i utożsamia je z egipskim *Chert*, które w połączeniu z *Henit-ta* wstępuje na kairskim papyrusie n. 31168-9. Zdaniem Bourdon'a nazwa oznacza błota między górami Geneffe a większym jeziorem Gorzkim. To umiejscowienie zgadza się z danymi Biblii. Pihahirot-Henitta-Chert leży rzeczywiście między morzem a Magdal (Wyj. 14, 2), utożsamionym z Abu-Hasan.

W ten sposób odszukane miejscowości naprowadzą nas — w kwestii umiejscowienia przejścia Żydów przez morze Czerwone — na hipotezę jezior Gorzkich: Migdol-Abu Hasan strzegł właśnie brodu jeziora mniejszego.

Hipoteza C. Bourdon'a, aczkolwiek co do swej ostatecznej konkluzji nie jest nową, gdyż już dawniejsi archeologowie zwracali uwagę na płytkie miejsca jezior Słonych, wiele jednak daje nowych elementów i posuwa znacznie naprzód problem topograficzny Exodusu.

Dotychczas mówiło się o możliwych licznych przejściach przez „morze Trzcinowe", zwłaszcza o progu Szaluf, o jego trzeciorzędnej formacji, o hipotezie jeziora Timsah itd. Bourdon po sumiennym zbadaniu terenu, kanałów, pomników archeologicznych i napisów, uznał za możliwe dwa tylko przejścia, jedno w południowej części jezior Gorzkich, a drugie w Suezie. Wykluczył jezioro Timsah, progi Serapeum i Szaluf, a więc hipotezę Lagrange'a, Hummelauera oraz po części ks. Szczepańskiego. Następnie zdołał z wielkim prawdopodobieństwem umiejscowić Migdol, Baalsephon i Pihahirot, a tym samym użyczyć nowych dowodów hipotezie jezior Gorzkich.

O. A. U. Fic.
Doc. U. J. K.

Lwów

Daniel i Judyta w księdze Siracha

Daniel und Judith im Buche Sirach.

I. 49, 14-16; 50, 25s. Das Lob der Väter, geschrieben unter Onias III (cf. 50, 24), führt chronologisch bis Nehemias, dann umgekehrt von Josef bis Adam. In diesen Umbruch, d.h. die hell. Epoche, fällt *chānok* oder *chanik* (cf. den hebr. Fehler-*k-hnjk*) „der (über diese Epoche) Eingeweihte", Daniel. v. 15a) „wie Josef, treu als Jüngling (cf. G. Führer der Brüder'*omen jullad*), als Mann." V. 16a „Sem und Seth in Enos (G)" = Gen. 4, 26. Josef auch wegen der Samariter. — II. 35, 16-26 (Vg). K. 35-36 „vom Gesetz u. der Vorsehung geschrieben unter Antiochus IV. — Der Opferdienst besteht noch, als einzige Waffe gilt noch Treue u. Gebet. Die hebr. Ausdrucke (35, 16ss) können in ihrem Wortsinn nur von der Tat der Witwe Judith verstanden werden, nicht von der Witwe allgemein oder symbolisch von Israel. Bei gleicher Treue u. Gebet wird Gott auch den Antiochus vernichten. III. 36, 1-20 (Vg). Abhängig vom Buch Daniel: mess. Ausdrücke „Ende, Zeit, Vision u. Propheten", Antiochus IV.

I. Sir. 49, 14-16 (Vg. 16-19); 50, 25-26.

W „Pochwale Ojców" (44, 1-50, 26) Jezus Sirach wylicza czyny i zasługi przodków od Henocha aż do współczesnego arcykapłana Szymona. Uderza w niej pominięcie Daniela pomiędzy prorokami, gdy na wzmiankę zasłużył Job (49, 9), a Henoch jest dwukrotnie wspomniany (44, 16; 49, 19). Stąd zdaje się być uzasadniony wniosek, że księgi Daniela Sirach nie zaliczał do ksiąg kanonicznych, albo że księga ta wtedy jeszcze nie istniała. Wywody Zumbiehla (Dan. in der alttest. Literatur, Katholik t. 34 (1906), 361nn), że Sirach nie potrzebował wspominać Daniela, nie mogą przekonać. Po stronie niekatolickiej milczenie to uważano za pierwszorzędny i niezbity dowód, że księga Dan. dopiero po Sirachu została napisana. Niesłusznie, ponieważ bliższe przyjrzenie się R. 35-36 uczy, że Sirach tam Dan. uwzględniał. Ale tym zagadka przemilczenia nie jest rozwiązana. Bo choć „Pochwała Ojców" napisana została podczas urzędowania Oniasza III, syna Szymonowego, r. 174 przez Antiocha IV usuniętego, a R. 35-

36 powstały nieco później, nie można przypuścić, że dopiero podczas pisania Pochwały księga Dan. została napisana. Również powtórnej wzmianki o Henochu (49, 14) nie można odnieść do apokryficznej księgi Henocha, bo nie ma żadnych danych, iż ta choćby częściowo już istniała, albo że Sirach był zdania talmudowego, iż Henoch pojawi się przed przyjściem Mesjasza. Lecz przy dokładniejszym badaniu tekstu 49, 11-16 nasuwa się inna jeszcze możliwość rozwiązania zagadki.

Bezsprzecznie Sir 44, 16 „Henoch obcował z Bogiem. znakiem on wiedzy (tj. religii) od rodu do rodu" ma na myśli patriarchę przedpotopowego (Rodz. 5, 21. 24). „Znak" w myśl Siracha Ap. Juda (w. 14-15) wytłumaczył, że dla niewiernych pasterzy „prorokował siódmy od Adama Henoch" o sądzie i karze boskiej. Atoli czemu o nim jest mowa między Nehemiaszem i Józefem egipskim? Inna rzecz, jeśli chodzi o innego proroka, którego imię kryje się pod nazwą" „Wtajemniczonego" (*chānok* wzgl. za tekstem hebr. *chanik*), ponieważ posiada on najwyższą ważność dla okresu po Nehemiaszu, w którym Sirach pisał.

W całej Pochwale od Henocha (44, 16) aż do Nehemiasza (49, 13) autor przestrzega porządku historycznego. 49, 11-13 opisuje odbudowę świątyni przez Zorobabela i arcykapłana Jozuego, jak też ufortyfikowanie Jerozolimy przez Nehemiasza. Błogie skutki tych dzieł trwały jeszcze w tym czasie, kiedy żył Sirach. Jak widać z R. 50 świątynia i miasto są nienaruszone, są nawet umocnione i ozdobione staraniem arcykapłana Szymona. I tu załamuje się porządek chronologiczny. Zrozumiemy, iż po dojściu do okresu współczesnego dziejopisarz dalej wątku chronologicznego snuć nie może. Lecz tu znowu imię Henocha występuje, a potem, przy niebywałych u autora przeskokach chronologicznych, jest wzmianka o Józefie i dawnych patriarchach aż do Adama. Lecz podamy najpierw przekład całego ustępu, dodając tu przynależne 50, 25-26.[1]

---

[1] Tekst hebr. zob. N. Peters, Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice. Freib. 1905. albo Jos. Knabenbauer, Comm. in Ecclesiasticum. Parisiis 1902.

49, 14 Mało stworzonych było na ziemi jak (Wtajemniczony).
i także on pozywan bywał w Obliczność
15 jak Józef — (a dowierny chłopcem), mężem, —
i jego także ciało nawiedzone zostało.
16 I Sem i Seth (w) Enosie nawiedzeni zostali,
nad każdym zaś żyjącym ciąży godność Adama.
50, 25 Do dwóch więc narodów wstręt ma dusza moja,
i do trzeciego, który nie jest ludem [wybranym]:
26 [są to] mieszkańcy Seiru i Moabu
i naród niemądry, mieszkający w Sychem.

Józef, Sem, Seth, Enos, Adam są wymienieni w porządku chronologicznie odwrotnym, z wyjątkiem Enosa, który powinienby stać przed Sethem. Atoli przerwanie porządku przez Enosa jest tylko pozorne, bo zamiast *„i"* czytać należy *„w"* Enosie *(be-'enosz)*. Odmienna składnia imienia jak i jego znaczenie religijne usprawiedliwiają dostatecznie pozorne wyłamanie z pod chronologii. G(rek), tłumacząc *w ludziach*, pobłądził zapoznaniem imienia własnego, ale zachował właściwą lekcję. Hebr. *i Enos* jest albo omyłką (*w* zam. *b*,) albo rozmyślną poprawką. Syr(us) łączy obie lekcje: *i Enos w ludziach*. — *„Nawiedzenie"* w pojęciu przyjaznym, jak tu sens wymaga, jest *ułaskawić*, i zrozumie się w świetle Rodz. 4, 26 „wtedy (za Enosa) poczęto wzywać (Boga) pod imieniem Jahwy". Chodzi więc o zaszczyt religijny, który jest łaską Bożą. Tej łaski dostąpił Seth, ojciec Enosa, w synu, a Sem, potomek Enosa i pradziad Abrahama, w osobie swego praojca: wiara w jednego Boga prawdziwego, wyznawana jedynie przez Izraelitów, sięga aż do Adama, praojca wszystkich ludzi, a więc powinna być wyznaniem całej ludzkości.

Składnią swoją — dwukrotnie „także", porównanie „Henocha" z Józefem — tworzą w. 14. 15 ścisłą jedność, tak iż danego porządku zmieniać niepodobna. Ponieważ autorowi nie można przypisać odstąpienia od chronologii, a chronologia tu jest odwrotna, więc wynika stąd, że „Henoch" żył po Józefie.

Dalej, z wymienienia jego po Nehemiaszu, do którego ściśle przestrzegano porządku chronologicznego, wynika, iż Henoch ten ma szczególną łączność ze współczesnością Si-

racha. Ponieważ przełom układu chronologicznego następuje właśnie z „Henochem”, a świątynia i miasto za czasów Siracha trwają nienaruszone, łączność owa nie może się odnosić do teraźniejszego stanu tych świętości narodowych. lecz do przyszłości mesjanicznej. Do niej Sirach wzdycha (36, 1nn.) i 49, 10 wspomina, iż dwunastu proroków właśnie „wiernością do nadziei” mesjanicznej uratowało naród aż do dzieła odbudowy po wygnaniu, które jednak nadziei tej nie wyczerpało. Na taki przełom czasów w rozkwit mesjaniczny wpatrzony jest Sirach, jaki właśnie miał Daniel na myśli. Treścią bowiem jego księgi jest, że okres mesjaniczny nie nastąpi, jakby to z dawnych proroków zdawać się mogło (Dan. 7, 1), zaraz po niewoli babilońskiej, lecz dopiero po trudnych czasach perskich i greckich (Dan. 10, 13nn. 20; 11, 2nn). Panowanie perskie już dawno minęło, oddawna też żył naród pod panowaniem Greków, i zbliżał się najgorszy jego okres, kiedy Sirach swą księgę układał. Zbliżała się więc pora, gdy nastać powinno było królestwo świętych i Syna człowieczego oraz namaszczenie świątyni świątyń. Za wykładnika więc tej zbliżonej przyszłości mesjanicznej Sirach trafnie wybrał Daniela. A ponieważ żaden z proroków, oprócz Daniela, tak szczegółowo nie mówił o różnych okresach, zwłaszcza hellenistycznych, w których żył Sirach, przeto nazywa go „Wtajemniczonym”.

Daniel więc jest Henoch redivivus. Imię to *chănok* — poświęcenie, jak dawne tłumaczenia i tu czytają, pochodzi od *chanak* — poświęcić, dom (Ppr. 20, 5), świątynię (3 Krol. 8, 63,) a także — uświęcić, wtajemniczyć = przyuczyć (Przyp. 22, 6). Stąd *chanukkah* — poświęcenie świątyni Ps. 30, 1, ołtarza Liczb 7, 11, murów Jerozolimy Neh. 12, 27. Jest jeszcze forma *chanik* Rodz. 14, 14 „Abraham pchnął wtajemniczonych swoich”, oczywiście nie w swoją sztukę wojenną, lecz w swoją religię: zazwyczaj niewolnicy i zależni na Wschodzie przyjmowali religię pana swego. Tę formę czytał tu Hebr., jak wynika z jego lekcji *khnjk*. Czytanie i przekład „mało było stworzonych... kapłanów twoich *(kohanejka)*” wnosi nonsens do tekstu. Lekcja ta powstała z zamiany

ch na *h*, i świadczy wyraźnie, że wypada czytać *chanik*, albo raczej *chanok*. Nazwa ta, znacząc niemal tyle, co „mista" albo „apokaliptyk", trafnie wyraża właściwą cechę Daniela. Nawet oparcie jej o imię starożytnego patriarchy jest znamienne, o ile Danielowi przysługiwało wizyjne obcowanie z Bogiem i wizyjne porywanie, jak tamtemu szczególniejsza łaska boskiej przyjaźni za życia i zachowania od śmierci. Rzeczowo oznajmuje ona nam Daniela, któremu Bóg objawiał tajemnice wyłącznie za pomocą widzeń symbolicznych, których głębsze zrozumienie wymagało coraz dalszych objaśnień. Ponadto, objawiał mu Bóg tajnie cudzych snów symbolicznych. Por. Dan. 1, 17 „Dan. wyrozumiał się na wszelkiej wizji i snach"; 2, 46 „zaprawdę, istnieje wasz Bóg... objawiciel tajemnic, ponieważ tę tajemnicę objawić potrafiłeś"; 8, 16 „Gabriel, objaśnij temu to widzenie" (zob. 9, 22n.); 10, 14 „przychodzę ci dać wyrozumieć, co spotka lud twój na ostatku dni" etc. Może na myśli też miał Sirach imię babilońskie Daniela *Beltszaccar* (Dan. 10, 1), jakoby mogło znaczyć *be-lot-'isz-car* — „co do tajemnic mąż bystry". Jest prawdopodobne, że przydomkiem tym Daniela Sirach pobudził autorów ksiąg apokryficznych Henocha do ochrzczenia imieniem starożytnego patriarchy utworów, które stoją pod wyraźnym księgi Daniela wpływem.

G w. 14 a) „Ani jeden stworzony był, jakim Henoch taki na ziemi" bierze Hebr. „mało" w znaczeniu „bynajmniej, wcale nie"; ponadto zbyteczne tu „taki" przedostało się tutaj z w. 15. — b) przytrudny jest, zwłaszcza w odniesieniu do patriarchy Henocha; albowiem, jak słusznie N. Peters w komentarzu zaznacza, zasadniczą podstawą wykładu jest ścisłe przestrzeganie faktu, że tekst porównuje „Henocha" z Józefem. Oczywiście o henochowym porwaniu Józefa ze świata nic nie wiemy, i dlatego podobny wykład stychu jest niemożliwy. Stąd też tekst G w 15a coś się poplątał, przez co, zwłaszcza po przeniesieniu słowa „taki" do w. 14a, porównanie z Józefem zanikło i tak otwarło drogę do zrozumienia zdania o Henochu. — GVg. „bo i on sam wzięty został z ziemi" zrozumiał *panim* — „co do oblicz ludzkich".

Ale jak już napomknęliśmy, takie pojęcie jest wykluczone porównaniem z Józefem. Stąd też odpada czytanie *penim* (Peters) albo *penima* (Schechter) — „wnątrz" tj. niebios Pojmowanie „oblicza" jako „we własnej osobie" (Smend) uniemożliwia tu składnia. Chodzi tu o oblicze tj. oblicznośc Pańską, przed którą tak Dan. jak Józef osobliwie byli dopuszczani, gdy Bóg im udzielał osobliwej zdolności do widzeń proroczych i do wykładu snów proroczych. Co do Józefa zob. Rodz. 37, 5nn; 40, 8; 41, 15. Królowie tak egipski (Rodz. 41, 38) jak babiloński (Dan. 4, 5; 5, 11. 14) oświadczają jednogłośnie: „oddech Boga jest w nim", zaczerpnięty oczywiście w najbliższej styczności z obliczności Pańską. Bo „oblicze" — co do składni stojące w bierniku miejscowym — to osobliwa osobista obecność Boga. Por. Wyj. 33, 14 „oblicze moje pójdzie z wami"; i wyraz Wyj. 25, 30 „chleb oblicza". W tym samym sensie mówi się o obliczu króla (ps. 21, 10) i w ogóle człowieka (Przyp. 7, 15). „Widzący oblicze króla" to najbliższe otoczenie, najzaufańsi z jego sług i doradców (4 Król. 25, 19). Co do Dan. wystarczy przypomnieć widzenie o Wiekuistym dniami (7, 9-10), otoczonym miriadami Aniołów, a w tym wizyjnym otoczeniu Pańskim Dan. obraca się z całą swobodą, zadając pytania i otrzymując objaśnienia 7, 16; 8, 13 itd. O Józefie nie ma mowy, że oglądał obliczność Pańską, lecz udzielenie mu wiedzy boskiej znaczy rzeczowo to samo.

Syr stych b opuścił, a za nim Ar (ab), który atoli przenosi go do w. 16a) „o chwalbie cierpliwości", czytając go *hon le-qoach panim* „oraz chwalba za twardość oblicza".

W. 15 a) prócz pierwszego słowa jest trudny i tekstowo niepewny, jak świadczą różne lekcje tłumaczeń. G brzmiał pierwotnie: „Taki (= *ko*) to też Józef urodził się mężem, przywódcą braci", zamiast *'im nolad* czytając *'omen jullad*, i dołączając tu 50,1a, z którego na miejscu zostawił tylko wyraz „wielki", jako przystawkę do „kapłana". Gdy po przeniesieniu „taki" do w. 14a zanikło porównanie z „Henochem", w GA א poprawiono tekst, dodając *'im* — „jeśli". w znaczeniu „nie": „Ani jak Józef urodził się mąż". Tak też

Vg „Ani jak Józef, który urodził się mężem". Syr Ar czytali obie lekcje tj. „jeśli = nie" i zam. „przywódcy" w G (por. G do Liczb 11, 12; '4 Król. 10, 1) *'emet* — wierność. Ale Ar. czyta to słowo jako *'ammot* — matki: „i nie narodził się z niewiast jak Józef". Syr zaś przedziela głoski inaczej: „i matka jak Józefa nie porodziła" *(tj.'im 'em tejled)*. Jeżeli zachowa się przekazany tekst hebr., wskutek obowiązującego prawidła porównania z „Henochem", można go tylko tak pojąć: „jak Józef, gdy przerodził się w męża", albo „w walecznego", tj. gdy mężnie zachował przykazania boskie u Putyfara i wiarę w jednego Boga wobec faraona. U Dan. odpowiadałaby temu wierność w zachowaniu przykazań pokarmowych (1, 8). Atoli takie ujęcie zbyt zacieśnia zasiąg porównań, i samej treści rzeczowej nadaje obrót niespodziewany. Stąd lepszą jest lekcja G, czytana *'amun* — wierny, albo *'emun* — wierność (zob. Syr Ar.) — rzeczownik zam. przymiotnika. Por. Dan. 8, 26 „widzenie... wiernością ono (znajdzie się) (G). — Następny wyraz można czytać *weled* albo (zob. głoski w G Syr.) równoznacznie *jeled* — narodzony = syn, chłopiec, młodzian.

Według tego tekst głosi, że Dan. tak jak Józef był wiernym w wieku młodym i dojrzałym. Wierność jest albo moralna tj. dotyczy wiary w Boga i Jego przykazań albo tyczy prawdziwości widzeń oraz wykładów, albo raczej obejmuje obie dziedziny. Józef za młodu nie przemilczał zbrodni braci (Rodz. 37, 2), później zachował czystość i wiarę ojczystą mimo zaszczytów; sny jego w młodości jak też wykłady snów sprawdziły się. Tak samo Dan. za młodu nie splamił się potrawami nie dozwolonymi (1, 8) i w imię Boga sprawiedliwego ratował Zuzannę (Dan. 13); na dworze zaś królewskim zachował wiarę, nawet z narażeniem życia (6, 1nn). O prawdziwości jego widzeń zob. wyżej. O prawdziwości objaśnień snów królewskich stoi czas. *'aman* (2, 45) jak Dan. 6, 5-24 o osobistej wierności Daniela wobec urzędu i Boga. co stanowi słowną styczność z Sir.

W. 15 b. odnosi się zazwyczaj do zabrania zwłok Józefowych przy wyjściu z Egiptu (Wyj. 13, 19; Joz. 24, 32).

W myśl zasady porównawczej można by u Dan. rozumieć o śmierci i wstaniu do swego udziału u kresu dni (12, 13), tj. w obiecanej ziemi mesjanicznej. Ale w rzeczywistości, syntetycznie do łask duchowych — chodzi o ocalenie ciała tj. życia cielesnego Józefowi z dołu, niewoli i więzienia, — Danielowi od gniewu królewskiego (1, 15; 2, 13nn.) i lwiego dołu (6, 17; 14, 40) oraz o wyniesieniu ich na zaszczytne stanowiska. — „Nawiedzone" dostąpiło łaski boskiej (jak w. 16); zaszczyty zaś ich wynikały z zarządzenia Bożego.

G czyta „kości jego były wsławione" — *tippa'ar*, a nie *nikbadah*, ze względu na wtórne tłumaczenie Vg. „i kości jego były nawiedzone, i po śmierci prorokowały" (jak G, ale w sensie jak G do Wyj. 8, 5 „wskazywały"). „Ciało" rozumiano jako „trup", stąd raz „kości", a drugi raz „po śmierci." Wtórny tekst Vg pochodzi z drugiego przekładu greckiego, z którego niektóre szczątki Vg. Syr heksaplarny i niektóre greckie kodeksy nam przechowały (zob. Peters, str. LXXII nn). O prorokowaniu kości Józefowych skądinąd nie wiemy; przekład ten stoi pod wpływem 48, 13. — Syr czyta: „I ciało jego w pokoju było pochowane". Ar zaś: „Dlatego strzegł go Bóg najwyższy (*=gerowetan peqadehu* — Wzniosły strzegł go) i pochowane (= nawiedzone) było ciało jego w chwale (+bi-fa'er) i w spokoju".

Znaczenie religijne w. 16 a) już wyżej poruszono. Vg Syr Ar mają — Seth i Sem; lecz porządek w Hebr G — Sem Seth — należy uważać za pierwotny. O dodatku Ar zob. uwagi do w. 14.

W. 16 b można różnie tłumaczyć. „(Większa) ponad wszelkiego żyjącego jest godność Adama". Choćby wykluczono pojęcie talmudyczne o wzroście Adama na sto lub kilkaset łokci wysokim lub nawet niebios sięgającym, rozumienie owo zbyt odbiega od myśli religijnej, o którą w całym idzie ustępie. Zastanowić też powinno przemilczenie o upadku Adamowym, który niemały i niezatarty w godności jego uczynił uszczerbek. Można też pojąć: „Na każdym żyjącym spoczywa..." „Każdy żyjący" oznacza bądź świat człowieczy (Rodz. 3, 20), bądź zwierzęta (Koh. 9. 4).

Tu oczywiście pierwsze. Jest to uznanie jedności plemienia ludzkiego, mimo różnic narodowych i religijnych, i przeciwstawia się religijnemu wybraniu jednej części ludzkości. Ale chociaż autor dumny jest z religijnego zaszczytu swej narodowości, jednak nie omieszkał przypomnieć, iż stan niewiary w Boga prawdziwego u większej części ludzkości nie odpowiada godności tj. istocie jej rozumnej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Taka myśl odpowiada zdaniu 36, 2. 12. 20, gdzie Sirach modli się o przyłączenie wszystkich narodów do wiary. Atoli owo ujęcie przekładu orzeka w pierwszym rzędzie i bezpośrednio tylko wspólną wszystkim godność człowieczą, wzgląd zaś religijny wprowadza się zbyt pośrednio. Dlatego lepiej pojąć tekst: „Na każdym ciąży, obowiązuje godność Adama": *'alaj* — „na mnie (ciążą jako obowiązek) ofiary" (ps. 56. 13; Przyp. 7, 14). Więc zaszczyt natury ludzkiej jest zarazem obowiązkiem do wierności wobec Boga. Uznanie jedynego i prawdziwego Boga było u Adama — przed i po upadku — nieodzownym wypływem jego godności przez Boga mu nadanej. Tak religia izraelska pasmem ojców nieprzerwanym sięga samego prarodzica, i w rzeczy samej powinna być ozdobą każdej ludzkiej osoby, jak nią jest naturalna godność człowiecza.

Starożytni tłumacze, prócz Ar., pojęli zdanie o wyższości człowieka ponad wszystkimi zwierzętami dzięki osobliwemu jego stworzeniu. G „ponad wszelkie zwierzę (tj. przewyższa go) co do utworzenia jest Adam". Zam. „godności" czytał *bat-tu'rat* — uroda, postać, aram. urządzenie, utworzenie, ustrój. Vg „ponad wszystko oddychające co do pochodzenia jest Adam". Syr „ponad wszystko owo (czytał *hi* zam. *chaj*) są chwalby Adama". Ar. łączy lekcje Hebr. i G. „wszystkich mężów, o których wspomnieliśmy, przewyższa chwała Adama". Czytał więc „wszystkich żyjących w opisie (danym)", wywodząc lekcję G od *ta'ar* — określić, opisać.

50, 25-26 nie łączą się ze swym kontekstem, tu zaś stosują się do przewodniej myśli i uzupełniają brakujące stychy w zwrotce. Nawiązują do wybrańśtwa religijnego jednej narodowości i do godności człowieczej wszystkich ludzi. Mimo

braterstwa wszechludzkiego religia izraelska, aby zostać sobą, wymaga odosobnienia narodowego. Wyrozumieć to dobrze można z okoliczności współczesnych. Zatonięcie w morzu hellenistycznym, co popierały niektóre żywioły żydowskie i rząd państwowy, pociągało za sobą utratę albo przynajmniej uszczerbek dla religii objawionej. Z tego powodu nadmienia Sirach, iż, mimo równej wszechludzkiej godności, poczuwać się do pełni braterstwa wszechludzkiego nie można, — a to ze względu na prawdziwą religię. To jest owa nienawiść czy wstręt do narodów innowiernych, które w dziedzinie religijnej nie czynią zadość człowieczej swej godności. Jako przykłady tych narodów przytacza Edomitów i Filistynów. Pierwsi byli bliscy narodowi żydowskiemu krwią, drudzy, rasowo obcy, zamieszkiwali część kraju palestyńskiego. Ale ani poczuwanie się do tej samej krwi ani współżycie na tej samej ziemi nie mogą wypełnić tej przepaści, którą wykopują swoją niewiarą, nie mogą jakimś uczuciem wszechludzkim zastąpić religii, godnej człowieka. Dodać należy, że Filistyni już byli zhellenizowani i zastępowali narody hellenistyczne z ich religijnym synkretyzmem hellenistycznym.

Także półwiara Samarytan nie wystarcza, aby należeć do ludu wybranego. Stolicą ich był Sychem; zajmowali więc okolice, zamieszkałe ongiś przez szczepy Józefowe i uważali się za prawowitych potomków Józefa tj. Izraelitów. Ale na przeszkodzie stoi ich „niemądrość“ religijna, zanieczyszczona pogańskimi naleciałościami. Sirach odmawia im więc prawa do szczycenia się Józefem, który był wierny Bogu... „Lud“ nie stoi tu w pojęciu rasowym i politycznym, lecz religijnym... Jak wyglądać powinna wiara, odziedziczona od samego początku świata, opisze następująca pochwała wiernego arcykapłana, jakim był Szymon (50, 1nn). A owej zamierzchłej przeszłości przeciwstawia się przyszłość mesjaniczna, której głosicielem jest „Wtajemniczony“, Tak jedna jak druga od współczesności, w której Sirach żyje, domaga się całej, wiernej i stałej wiary, którą Józef i Daniel zwycięsko wyznawali. Oto myśl, którą Sirach w tym ustępie

rozwija, nawet w rzekomej wycieczce przeciw innym narodom. Bo odosabniać współziomków od rozpłynięcia się w obcym morzu było wtedy koniecznością religijną.

II. Sir. 35, 16-26 (Vulg.)

Zachęta do wiernej modlitwy (35, 15-26) i własna modlitwa o przyśpieszenie mesjanicznego królestwa bożego (36, 1-19 Vg) kończy dział o Zakonie i Opatrzności, który taką treść rozwija: I. Zakon jest ośrodkiem i ostoją życia (32, 14-33, 3); II. Różnice dni (święta) oraz stanów religijnych (kapłaństwo) i społecznych są ustanowione przez Boga (33, 4-33); III. Środkiem poznania woli Bożej nie są sny i praktyki zabobonne, lecz Zakon (34, 1-8); IV. Tylko prawdziwa, nie bezduszna zewnętrzna religijność co do przykazań i kultu zabezpiecza życie i dobrobyt; wszelką nieprawość i ucisk bliźnich pomści Bóg, sędzia sprawiedliwy, który ofiary z nierzetelnego dobytku odrzuca (34, 9-15); V. Bóg, rzecznik i opiekun słabych, jest obrońcą narodu w przeszłości (Judyta), jak też w obecnych ciężkich czasach, aż nastanie królestwa mesjanicznego przyniesie zgubę króla-prześladowcy, zbawienie ludu i nawrócenie narodów (35, 16-36, 19).

Dział ten powstał trochę później niż Pochwała Ojców, bo stosunki są odmienne i zaostrzyły się. Podług Pochwały Ojców Oniasz III jeszcze urzędował — własny brat niegodziwy Jazon wyparł go r. 174 z arcykapłaństwa, — 50, 24 błogosławieństwo dla potomstwa Szymonowego byłoby po tej zbrodni nie na czasie. I według obecnego działu, ostateczna walka przeciw religii jeszcze nie zawrzała: świątynia i kult ofiarny, które ustać miały r. 168, stoją jeszcze nienaruszone; kult nawet praktykowany przez takich, którzy w praktycznym życiu żywego związku z religią nie mają (34, 29-35, 15). Atoli walka, choć jeszcze bez rozlewu krwi, stała się gorętszą na wewnątrz i zewnątrz społeczeństwa żydowskiego. Obok szyderców (32, 18), nienawidzących Zakon, nie brak chwiejnych, „którzy kołyszą się jak okręt podczas burzy“ (33, 2). Prądy prohellenistyczne wzmogły się jawnie, w imię praw przyrody, występują przeciw świętowaniu

szabatu, nie dbając, że Jahwe rozróżnił czasy i pory na święte i nieświęte (38, 8n). Por. Dan. 7, 25 o królu, „zamyślającym zmienić pory" świąteczne. W imię równości natury ludzkiej zasadniczo zaczepiają kapłaństwo (33, 10nn). Przypomina to też wystąpienie Szymona, Benjamity, wysokiego dostojnika świątyni, przeciw Oniaszowi III (2 Mach. 3, 4; 4, 1). Brat tego Szymona, więc laik, Menelaus, później (r. 171) wytargował dla siebie u Antiocha IV arcykapłaństwo (2 Mach. 4, 23nn). Zabiegi w tym kierunku zapewne dłużej trwały i trafnie objaśniają zapatrywanie przeciw Aaronowemu kapłaństwu, o którym Sir mówi. A wpływ wywierali poplecznicy hellenizmu niemały. Na ich czele stał Jazon, brat Oniasza III (był arcykapłanem 174—171 r.), który otwarcie i usilnie dążył do całkowitego zhellenizowania swego narodu (2 Mach. 3, 10; 1 Mach. 1, 10). — Sir (33, 5-6) spostrzega suggestię masową, gdzie umysł równa się kołu u wozu i obracającej się osi, a miły współwyznawca szydzący podobny jest do ogiera, rżącego pod każdym jeźdzcą.

Po śmierci przychylnego króla Seleuka Filopatora i wstąpieniu na tron Antiocha IV Epifanesa (175 r.) nastał odrazu zewnętrzny napór rządowy, chociaż gwałtowne prześladowania nastąpiły dopiero później (1 Mach. 1, 41n). O męczeństwie i zbrojnym oporze Sir nic nie mówi; jedynym orężem, który Sir. wymienia, jest modlitwa i wierność (36, 16nn. 26). Ale żali się na srogi ucisk (35, 18nn; 36, 1nn) przez króla (35, 23), ubóstwiającego siebie (36, 12), okrutnika pogańskiego (35, 22n: 36. 2). Dział o słuszności Zakonu i Opatrzności powstał więc między r. 174-171, za hellenizującego arcykapłana Jazona, gdy w przeciwieństwie do zwolenników hellenizmu wierni religii ojczystej cichą potulną gorliwością Bogu służyli i sami nazywali się *chasidim* (1 Mach. 2, 42; 7, 13) Do nich to Sir. 35, 26 czyni aluzję, używając o religii zwrotu *chesed.* Krwawe prześladowanie (od r. 170) wywołało potem odruch zbrojny Machabeuszów-młotników, którzy nie tylko modlitwą, ale i obuchem bronili swej wiary.

W V. strofionie, zdaniem moim, dwie pierwsze zwrotki (33, 16-23 a) odnoszą się do Judyty, tj. do treści, jeśli nie

do samej księgi. opisującej jej bohaterstwo. Wszak księga ta, opisując dawniejsze wydarzenie, jako zachętę do zbrojnego nawet wystąpienia w obronie zagrożonej wiary, napisana została w tym samym czasie co Sir 35-36. Ale tchnie ona duchem machabejskim, u Sir niespotykanym, i z tej już przyczyny zdanie Jansena, że autorem jej może być Sirach (Theol. u. Glaube 1912, 269—277) upada. Styczności słownych między księgą Judyty i Sir nie ma, ale zwroty hebrajskie u Sir zrozumieć jedynie można, jeśli się je odniesie do Judyty. — G który, według własnego wyznania w prologu, chciał być pożytecznym szerszym kołom współwyznawców poza Palestyną i nawet poganom, zatarł oznaki współczesności, kładąc nieraz liczbę mnogą zam. poj. Atoli w tekście hebr. wyrazy o wdowie tak są dobrane, że o zwykłej wdowie są niezrozumiałe. Z tej to słusznej przyczyny Smend, Peters wykładają w. 18nn. o wdowie-narodzie, choć w w. 17-18 przejścia znaczenia od zwykłej do symbolicznej wdowy nic nie znamionuje. Inna rzecz, jeśli chodzi wprawdzie o wdowę z ciała i krwi, ale wyjątkową co do swych czynów, która wiernością w wierze i skutecznością modlitwy słabemu i za wiarę również dręczonemu narodowi służyć może za przykład i zachetę. Znamienna rzecz: opis jego nie zachęca do zbrojnego oporu, ale przedstawia dokonaną zgubę okrutnika i zemstę na narodach jako dzieło samego Boga, który za wytrwałą modlitwę wdowy oraz słabego narodu, jako bohater, zrywa się do tego czynu (w. 22).

V a

35, 16 Nie uwzględni On miru przeciw słabemu,
ale błagań z pod udręki wysłucha.
17 Nie odtrąca krzyku sieroty,
ani wdowy, gdy wzmagała rozważanie.
18 Czy to nie z łzami na licu zstępowała
i żaląc się nad swymi tułaczkami?
19. 20 Gorycze łaskawości sprawiły jej ukojenie,
gdy krzyk jej w obłoki pośpieszył.

Zwrotka nawiązuje do w. 14-15. „Nie przekupuj (Boga), boć nie przyjmie! I nie ufaj w ofiary ze zdzierstwa. Albo-

wiem On jest Bogiem prawości, i u Niego niemasz uwzględnienia miru". Ale treścią różni się zwrotka od poprzedniej, zalecającej ofiary z radosnego serca i rzetelnego dobytku. Teraz zachwala modlitwę i wychwala jej skuteczność w udręczeniu wiernego, które, według kontekstu (w. 20nn), nie pochodzi od współziomka, ale od króla pogańskiego. Choć wyrazy „słaby i sierota" oznaczają w ogóle osoby, zdane na łaskę i niełaskę mocarza, stoją one jednak już typowo i zbiorowo za wiernego swej wierze Izraelitę, który własną siłą od przemocy wroga obronić się nie zdoła (zob. w. 20).

„Uwzględnić mir kogoś", dosł. „przyjąć albo wnieść oblicze" przy sądzie, niepowodując się wymogami sprawiedliwości, lecz względami „na lico", osobę, zwłaszcza możną. Zam. „z pod udręki" religijnej (zob. W. 26) tłumaczenia czytają „błagań dręczonego" *(mucaq)*, do czego Syr. Ar. jeszcze dodają „na duchu", czyli skruszonego.

W. 17 Sierota i wdowa są typowymi przedstawicielami bezbronnej słabości i upośledzenia. Tu „sierota" tj. opuszczony, bez ludzkiej pomocy, stoi równoznacznie z „słabym" i równostawnie z „wdową", która w następnych wierszach jest też przedmiotem gramatycznym. Że chodzi o jakąś osobliwą wdowę, wynika już z samych orzeczeń. O wdowach w ogóle nie można powiedzieć, że są wyrzucone na tułaczkę i tylko gorzkimi przeżyciami jednają sobie łaskawość tj. należne sobie prawo. Wydarzyć się to chyba może w osobliwym przypadku. A że o taki chodzi bezwątpienia, świadczą o tym dobitnie okoliczności, które autor w łączności z udręczeniem religijnym przytacza. Nie można bowiem przeoczyć, że wywody w. 20nn. są dalszym ciągiem do w. 17–19. W oświetleniu księgi Jud. zanika wszelka zagadkowość orzeczeń, i okaże się, że wyrazistość wyrazów zachowuje całą swą rodzimą i barwną moc. Jeśliby się nie chciało przypuścić, że autor wprost do księgi kanonicznej się odnosi, wystarczy przypuszczenie, że napomyka o faktach mu znanych z opowiadań ludowych. Ponieważ księga Jud. przekazana nam została w różnych redakcjach, dla naszego celu wystarczy odsyłać do Vulg.

„Rozważanie“ *(siach)* jest wieloznaczne. Zasadniczo czasownik znaczy „dumać“; stąd rozmyślać (także religijnie), mówić, żałować, żalić się, narzekać. Wszystkie te odcienia przysługują także rzeczownikowi, stąd trudno rozstrzygnąć, które właściwie autor tu zamyślał. — G „jeśli wylewa (= *tadbe'* z zamianą r/d) mowę“, zaiste modlitwę albo narzekanie. Syr Ar „i modlitwę wdów wysłucha“ *sychat dibbe'* dosł. ukoi z aram). Vg. „jeśli wylewa mowę westchnienia“ wygląda jako podwójny przekład słowa. Rzeczywiście „westchnienia“ *('anachah)*, to „żali się“ w. 18 b. Ponieważ Judyta nie narzekała długo, lecz prędko powzięła swój zamiar, i w modlitwie Bogu go polecała i o modlitwę mieszczan prosiła, lepiej pojąć słowo jako rozważanie w ogóle, zastanowienie się nad sposobem ratunku i wszystkimi potrzebnymi zabiegami i krokami, przed Bogiem, w modlitwie. Wzmagała rozważanie, wykluczając płochość i lekkomyślność w takim ważnym i niebezpiecznym, i dla jej cnoty dwuznacznym przedsięwzięciu.

W. 18 trafnie, wskazując na łzy i wzdychanie bohaterki, maluje wewnętrzny stan duszy. Tak wielką odrazę odczuwała i wstręt, że jej wyciskały łzy i jęki, gdy z góry, na której miasto leżało, zstępowała do obozu Holofernesa, by tam dokonać swego zamiaru Stych a) można tłumaczyć: „czy to nie łza na lico zstępuje?” Tak Hebr. i jest zrozumiałe, jeśli chodzi o zwykłą wdowę. Gdy chodzi o Judytę, to: „czy to nie łza na licu? Zstępowała i wzdychała...“ Płacz i post należały, jako części nierozłączne, do żałoby i żałobnej modlitwy (Jud. 9, 1; 8, 4. 7). Gdy Judyta po takiej modlitwie wybrała się, łzy jej właściwie nie były jeszcze obeschły.

W. 18 b chyba wyłącznie w przypadku Judyty daje się wyrozumieć, jak słowa brzmią. Nie godząc się na prosty sens zdania Syr. Ar. opuścili je; bo jakże mógł Bóg wysłuchać wdowę za wałęsanie się po za domem? G Vg. ominęli szkopuł innym czytaniem: „i jej wrzask (zstępuje) na dającego jej (tj. łzie) zstąpić“ *(wa-'anachah 'al moridejha)*. Lecz wędrówki Judyty do obozu i po obozie były prawdziwym

wałęsaniem się (zob. Jud. 13, 20), bezdomną tułaczką. Słowo jest użyte w Tr. 1, 7 o narodzie wygnanym i pędzonym do niewoli babilońskiej.

W. 19 Vg jest powtórnym przekładem w. 18 i 20 a. „Bo z lica wzlatują (= westchnienia Vg 1 i 7b) aż do nieba“ (= *he... tarod ʿomed ʾeloah* — „ot ponad lico leci ku postojowi Boga) — te słowa odczytano odwrotnie. — „I Pan wysłuchiwacz nie lubuje się w nich“ tj. westchnieniach (=*ʾal mardejh... hinnichah* — nie Pan wykazów łaskawości zaniecha go). Zam. „nad“ (w. 18 b) czytano więc równoznaczne *ʾel.* — „Tułaczkę“ brano za aram. imiesł. hif. do *radah* — panujący. *Tamrurej* wzięto w drugim znaczeniu: „wschodzące, sterczące = Jer. 31, 21, (drogo)wskazy, jakoby chodziło o okazy łask. Także w. 20 G Vg zam. właściwego tu sensu „gorycze“ stoi „wyznawca“.

W. 19/20 a) o Judycie (13, 25) sens jest jasny, o innej wdowie niezrozumiały. Przykro było jej ubiegać się, a do tego o takie względy i łaskawość, które mogły przedstawić ją za wdowę o wątpliwych obyczajach. Pozatem, były przykrości udawania etc. Ukojenie, dosł. „dały jej spocząć:“ dogodziły, dopisały. — G (Bogu) służący (= Vg. kto Boga czci) z łaską będzie przygarnięty (*tamruri... huniach* — wielbiciel usadowiony). Syr. „Gorycze duszy (*raʿjon* — zamysł. syr. umysł) nędznego (syr. *razen* wycieńczony) wysłucha“ (= ukoi); „Zamysł“ glosa do „łaskawości“. Ar. „Wysłucha krzyk biednego (*tamruri*, od *mar* gorzki) i nędznego“.

b) „Krzyk“, modlitwa o pomoc. Zob. Jud. 9, 1; 10, 1. Wysłuchanie nastąpiło prędko. G Vg „domaca się — aram. *chusz* — macać, mieć poczucie. Syr dla jego równej treści z w. 21 a opuścił ten stych; Ar przyjął z niego tylko „krzyk“. — Modlitwa i tak uproszona pomoc boska stoi na pierwszym planie. Że „ukojenie jej“ znaczy stracenie okrutnika, dowiemy się z następnej zwrotki (W. 22).

V b

35, 21 Wołanie słabego przebiło obłoki:
I to dalej trudź się, nie spoczywaj,
i nie ustępuj, aż Bóg dopatrzy

22 i Sędzia sprawiedliwy działać będzie.
Idzie o prawość! Wszakże Bóg zwlekać nie będzie,
i jak bohater nie powstrzyma się (wobec nich),
aż pokruszy biodra okrutnikowi
23 i na narody zawróci pomstę.

Zwrotka mówi jeszcze o sprawie Judyty, ale wysłowienie jest tak dobrane, iż zarazem obrazuje stosunki za Antiocha wszak zachowanie się wiernych za Judyty ma być przykładem dla współczesnych Siracha. W tym celu wskazuje na skuteczność wytrwałej modlitwy „słabego", który w treści zwrotki oznacza ludność Betulii i cały naród. O modlitwie Betulian por. Jud. 6,21; 8,31, całego narodu 4,8. 11nn. — Tekst grecki (4,13) wyraźniej od łacińskiego powiada: „Pan wysłuchał ich wołania i wejrzał na udrękę, którą cierpieli". Formy czasowników (w. 21 bc) można uważać za r. ż., tj. że wołanie dalej będzie się trudzić i nie spocznie, — albo za r. m. tj. za samozachętę słabych do siebie, albo o nawoływanie Judyty współziomków do wytrwałej modlitwy (Jud. 8,31. 33).

W. 21 a) „Słaby" (ob. Jud. 16,13), Vg. „korny" wprost zaznacza znaczenie religijne wyrazu. Hebr. *chel ʻam* można rozumieć „przedmurze ludu" (tj. wybranego). Ale na marginesie Hebr. „przebiło chmury", dotarło do samego przybytku niebieskiego i zostało wysłuchane. Czas perf. uważa sprawę Judyty za dokonaną; w poprzedniej zwrotce użyto imperf. opowieściowego (W. 17. 18). — b) Hebr. zdaje się czytać. jak tłumaczenia: „i aż dotrze (tj. do Boga), nie odpoczywa". Ale lepiej za marg. czytać: *we-ʻod tigaʻ* od *jagaʻ* — trudnić się, zam. hebr. hif. do *nagaʻ*. „Dopatrzeć się" zob. 36,10.

W. 22 *a* Hebr. i tłumaczenia przedzielają: „działać będzie prawość", zob. „Bóg prawości" (35,15). Atoli dla równej miary w stychu wypada uważać „prawość" tj. religię za samodzielny wykrzyknik, z której to przyczyny Bóg nieodzownie dopatrzy (por. Jud. 9. 11). „Działać" o Bogu — jest użyte zwłaszcza u Dan. 9,19 „wysłuchaj... i działaj, nie spóźniaj się"; por. 9,14 „bo sprawiedliwy jest Jahwe we wszystkich dziełach, które czyni". Co do wyrazów i treści

bc. por. Iz. 42, 13n; Hab. 2, 3; Dan. 9, 19. — G Vg. tłumaczą c) „nie będzie miał cierpliwości wobec nich (*'ad hem*). Zam. „bohater" czytano „jak mocarz" (*kabbir*) i zrozumiano „chyba długo nie wzmaga się". Dodatek jest dobry, łatwo mógł przez haplografię wypaść. — d) „Biodra", właściwie „krzyż" (G Vg. grzbiet) — znamionują moc (= Syr Ar) i dzielność męża (Dan. 5, 6). — G w l. mn. „nielitościwych", Vg. błędnie „grzbiet ich samych", zacierają znamię czasowe. — „Okrutnik", który przypomina Dan. 8. 23 „król twardego oblicza, zamyślający zagadkowe rzeczy", jest Holofernes. wzór Antiocha co do zbrodniczości i upadku.

W. 23 a „narody" tj. wojska pod dowództwem Holofernesa z różnych narodów (Jud. 7, 2).

V c.

35, 23 b Aż wypleni On berło zuchwalca
i laskę bezbożnika połamie;
24 aż na człeka zwróci jego postępek
i odpłatę człowiekowi podług knowania jego;
25 aż rozprawi rozprawę ludu swego
i pocieszy ich swojem zbawieniem:
26 błoga jest potulność wobec Jahwy
na czas udręki,
podobnie jak obłoki z błyskawicami
w porę posuchy.

Zwrotkę tę przedzielam z powodów stroficznych (por. V α) i treściowych. Aby następnik (w. 26) nie wisiał w próżni bez związku z całością, potrzeba mu przesłanki. Zaczynać ją wypada od w. 23 b, gdzie jest już oczywista mowa o królu tj. o Antiochu. Ze skuteczności modlitwy Judyty autor bierze pochop, aby współczesnym w podobnym udręczeniu równą zalecać wierność religijną. Jak przeciw Holofernesowi Bóg nie zawiódł nadziei, tak też teraz wiernemu swemu ludowi obietnicy dotrzyma. Tłumaczenia przez przekład w l. mn. zatarły barwę współczesną.

W. 23 b. *szebet* rózga, berło, plemię. G Vg „zniesie rozrost (= *mutteh)* zuchwalców i berła bezbożników zetrze" przestawia rzeczowe słowa, lecz zam. „laskę" czytają „roz-

ciąg, zasiąg" (41, 19: Iz. 8, 8). Syr przestawia oba stychy całe, zmieniając „berło" na „władców" *(szoterej)* i czytając *muttot* przestępki, nieprawości (Ez. 9, 9). Ar. zaś czyta: „Pokolenie *(matteh)* grzeszników i władzę *(szeter)* występników". — *Zud* — kipieć, szumieć; duchowo — być zuchwałym, nie uznawać powagi Boga nad sobą (12, 4; Iz. 13, 11). Por. 36, 12 i tu następny wiersz. Treść i wyrażenia przypominają Iz. 10, 3; Ps. 125, 3.

W. 24 „Człek i człowiek" nie w ogóle, ale zuchwały Antioch, aby wskazać, że jest zwykłym śmiertelnikiem, a nie bogiem. — G a) „postępki człowieka", w b) „uczynki ludzi". Vg a) „na ludzi podług ich czynów", b) „według poczynań Adama" (tj. jak nasze „starego Adama" — człowieka w ogóle). Syr czyta a) „zgubny" *('anusz)*, b) „czyniący krzywdy" (= *gomel 'iddam* — czyniący krew).

W. 25 Sam Bóg jest opiekunem i rzecznikiem ludu swego. Podstawą jest Iz. 51, 52. Zatracenie ciemięzcy Antiocha jest wstępnym dziełem w urzeczywistnieniu mesjanicznym. (Dan. 7, 8 — 11 n. 26 n.). Sir tu wyraźnie odnosi się do Dan., tak jak w. 22 („Sędzia sprawiedliwy") odpowiada zagajeniu sądu niebieskiego (Dan. 7, 9-11. 21 n. 26).

W. 26. Praktykowana religia i w czasach udręki przynosi łaskę bożą, choć udręczeń nie usuwa. Ale prześladowanie i niedola są zapowiedzią bliskiej pomocy boskiej, tak pewną, jak w porze roku suchej zjawienie się chmur z błyskawicami nieomylną jest zapowiedzią bliskich deszczów. — *Chesed* — miłość, przywiązanie, tu wyraz „żywej religii"; jest właściwie obustronny między Bogiem i człowiekiem serdeczny stosunek, niosący ze sobą obustronne zobowiązania na podstawie wzajemnej czci i miłości. Ze strony Boga będzie to litość i łaska, po stronie człowieka, przeciwstawione „zuchwalstwu", „potulność", dobrowolne poddanie się woli Bożej co do przykazań i doli (zob. Jud. 9, 16). Dlatego wiernie stojąca przy wierze część narodu przybrała nazwę *Chasidim*. — „Czas udręki" wskazuje na Dan. 12, 1 „czas ucisku" pod Antiochem. Por. też Dan. 9, 25 „w udręce czasów" od wygnania do Antiocha IV.

G „miłosierdzie, Vg. + Boga" pojmują *chesed* ze strony boskiej, jak Dan. 9, 4, gdzie prorok tego słowa używa. „Jahwy" w G Syr Ar pozornie przepadło tj. czytając *le-jahweh*. uważali to za aram. formę czasownika „jest (co po grecku się przemilcza), będzie". — Syr a) „zawstydzony szyderca będzie" (= *bassir choszed lej-heweh*), tłumacząc tak z syryjska, bo właściwie hebrajski jego tekst opiewał: radosnym zwiastunem (*bissar*) potulność wobec (+le) Jahwy". — Ar tłumaczy z Syr. lecz do b) wkradła mu się druga błędna lekcja „jahwy" na „zgubę": „od czasu udręki i zguby" (+ *we-hawwah*).

III. Sir. 36, 1—20 (Vg)

Autor włącza tu własną modlitwę o przyspieszenie królestwa mesjanicznego. Wykonawcą jest sam Bóg bezpośrednio. O Mesjaszu nie wspomina, co jednak nie jest równoznaczne z zaprzeczeniem. Albowiem winniśmy pamiętać w myśl ogólnej zasady, że często przypisuje się Bogu, jako pierwszej przyczynie, dzieła, które pochodzą od przyczyn drugorzędnych. Wszak w ten sposób Sir opisuje sprawę Judyty, jakoby Bóg bezpośrednio uśmiercił okrutnika (w. 22).

V ś

36, 1 Zbaw nas, Boże wszechrzeczy,
2 i wznieś bojaźń twą na wszystkie narody.
3 Porusz (rękę) na lud obcy,
żeby oglądali twą dzielność.
4 Jak się w ich oczach na nas uświęciłeś,
tak i w naszych oczach wsław się na nich,
5 żeby poznali, jak myśmy uznali,
iż niemasz Boga prócz Ciebie, (Panie).

Średnia zwrotka skupia w sobie ważniejszy wątek strofionu: cele i religijne wyniki upraszanego i spodziewanego (35, 23 nn) kroku Pańskiego. Ostatnim celem nie jest zniszczenie wroga, ani wybawienie Izraela z pod jego jarzma, ale nawrócenie świata do religii objawionej. — W 1-2 wraz z zbawieniem Izraela idzie „bojaźń". Orzeczenie przypomina 1 Kron. 14, 17 „Jahwe położył bojaźń jego (Dawida)

na wszystkie narody". Atoli tu *pachad* — trwoga, bojaźń, nie jest czczym tylko straszeniem innych karą Antiocha, lecz wyrazem religijnym (ps. 36,2; Rodz. 31,42): bogobojność, religia, która też jest darem Bożym. Ze względu na w. 5. 20 uważać powinniśmy „wszystkie" (narody) za lekcję poprawną, choć G Syr jej nie czytają. Jak, zdaniem innych, była ona dodana pod wpływem w. 1, również łatwo z tej samej przyczyny w G Syr odpaść mogła. Tłumaczenia kładą: „Boże wszystkich" zam. „wszystkiego", co za 45,23; Iz. 44,24 znaczy „cały wszechświat stworzony". — Przyjęcie wiary w Boga przez cały świat jest konieczne, jak nieodzowny też jest wynik z faktu, że Bóg jest stworzycielem świata. — G do w. 1 dodaje: „i wejrzyj", Vg. ponadto „na nas i pokaż nam światłość zmiłowań twoich" (por. ps. 85,8). — Do w. 2 Vg dodaje „które nie dbały o ciebie" (39,28), i przytacza tu już w. 13 oraz powtórny przekład w. 3 b „niech opowiadają (= *jod'u* z zam. r/d) wielkości twoje".

W. 3 Środkiem wybawienia Izraela i nawrócenia świata będzie ukaranie „ludu obcego" (Dan. 11,39). Przeciwstawny wyraz jest „Izrael bliski Mu lud" (ps. 148,14), tak jak kapłani są „bliscy Jahwie" (Kapł. 10,3).

W. 4 „Uświęcić się" wymiarem kary za grzechy (Ez. 28, 22), tu na Izraelu wygnaniem, i następnie jarzmem perskim i helleńskim, przez co Bóg objawia swą świętość moralną. Por. Dan. 9,5 nn. — „W naszych oczach" za naszego życia, wnet. — „Na nich (*bam*, tak marg. i tłumaczenia; Hebr. błędnie „na nas") tj. na narodach. Wsławienie się nie wyraża ukarania narodów, ale raczej mówi o okazaniu Izraelowi osobliwej łaski (Ez. 28,25 powrotu), tu świetności mesjanicznej.

W. 5. por. równobrzmiący Jud. 9,19, zob. Tob. 13,4. Śladu jakichś nacjonalistycznych poglądów o mesjaniźmie nie widać.

V *a*

36, 6 Ponów znaki i powtórz cuda,
7 uświetnij rękę i wzmocnij ramię i prawicę.
8 Rozbudź gniew i wylej zapalczywość,
9 upokórz wroga i przepędź nieprzyjaciela.

10 Przyśpiesz kres i dopatruj pory,
bo kto rzeknie Tobie: Co tam działasz?
G 11 Od tchnienia ognia strawion będzie zwycięzca,
i zatraciciele twego ludu dosięgną dołu.
12 Zatrać głowę (rozszalałych),
(nieprzyjaciela), co głosi: Niemasz nikogo prócz mnie.

Treścią zwrotki jest dział karny mesjanicznego wystąpienia Pańskiego, jak w odpowiedniej pod względem formalnym i treści zwrotce V c. Dotyczy Antiocha IV.

W. 6-7. Niewolę babilońską porównywano z niewolą egipską; powrót z niewoli i przyjście czasów mesjańskich miało być drugim wyjściem z Egiptu, kiedy ręka Pańska znowu dokona znaków i cudów, jak przy pierwszym wyjściu (Wyj. 7, 3; Ppr. 4, 34; Jer. 32, 20 n; zob. Iz. 52, 4; 51, 9; Job. 9, 6). Stąd prośba Siracha, żeby Bóg już teraz znowu tak działał, i zapoczątkował okres mesjański. Sir opiera się tu przede wszystkim na Iz. 51, 9 „rozbudź się, ramię... jak za dni dawnych", ale przejmując treść przestrzega w wysłowieniu całej swej wolności. „Wzmocnij", por. Iz. 51, 9, oblecz się w moc" o ramieniu; ponieważ przeciw Antiochowi nieczynne będąc, zdaje się słabym (ob .Iz. 59, 1). Słowo w G Vg przepadło, Hebr Syr je mają. Natomiast metrycznie zbędne jest „i prawicę".

W. 8 „Rozbudzić (ps. 78, 38, zob. Iz. 51, 9) gniew" boski, dotąd śpiący, bo nie karzący zbrodni Antiocha. „Wylać zapalczywość" (ps. 79, 6; Jer. 10, 25) nie odmierzając. Będzie to znak nastania mesjańskiego, zob. Hab. 3, 2 „gniewem (tj. wywartym na Chaldejczykach) popamiętasz o zmiłowaniu" (tj. mesjańskim). Treść dotyczy Dan. 8, 25 „i niczem ręką (ludzką) rozgromion będzie", i 11, 36 „powiedzie mu się aż do zgaśnięcia rozsierdzenia (tj. przedmesjańskiego na Izraela), gdyż uchwała (na nim) (G) wykonana będzie""

W. 10 a G Vg zamieniają czasowniki. U Hab. i Dan., których zwroty pod tym względem są nader pokrewne, *qec* — koniec, kres, oznacza okres królestwa mesjańskiego. a *mo'ed* — pora, ową część biegu czasów, w której ono zawita. Tak samo w rozdziałach aramejskich: Dan. 7, 28 „aż dotąd (tj. po przez czasy królestwa Syna człowieczego) sięga

kres (*sofa*) owego słowa", i 7, 22 „i pora (*zimna*) nastanie, a królestwo otrzymają święci". Na tę wyraźną zależność Sir i katoliccy egzegeci, jak Knabenbauer i Peters nie zwrócili uwagi. Natomiast Eberharter (Der Kanon des A. T. im Buche des Ben Sira, 1911, 51) wskazał na Dan. 8, 19; 11, 27. 35 jako na „lekkie napomknienie" — słusznie co do dwóch krańcowych tekstów; bo mimo pozorów głosek 11, 27 tu nie należy. Albowiem czemu nietrwałość sojuszu Antiocha z Filometorem przeciw Fiskonowi miała by zależeć od tego, że czasy mesjańskie są jeszcze dalekie? Tekst ten tak należy pojmować: „Jest ich dwóch królów, serca ich ku złemu, a przy stole (*szulchan*) jednego mówiono kłamstwo, i nie udało się: bo jeszcze niedożytość (*qec*) należy się zachwianemu (— imiesł. qal do *ma'ad* — słaniać się). *Qec* jak ps. 39, 5 oznacza okres życia niedożytego dotąd, a który człowiek jeszcze przeżyje.

Pominął Eberharter wskazać na Hab. 2, 3-4 „i świadczy widzenie o porze, i wzdycha ono ku kresowi i nie okłamie. Jeśli on zwlekać będzie, oczekuj go, bo przyjść przyjdzie, nie omieszka. Oto (znuży się tylko taki) (= G Tg), u którego rzetelną nie jest dusza, aleć sprawiedliwy swoją wiernością żyć będzie", — co obok Dan. 11, 32 należy uważać za komentarz do Sir. 35, 21-26. Gdyby nie było uszło jego uwagi, że i ważny zwrot „widzenie i prorocy" (tu w. 17) zależny jest od Dan., byłby mówił wprost o korzystaniu przez Sir z poprzednich proroków, tym więcej, że Sir istotnie korzystał z treści Dan., choć jego słownictwa nie przejmował.

Większą i szerszą zależność Sir od Dan. niż od Hab. tłumaczą nam różne stosunki czasowe, na których widnokręgu świtała im nadzieja Izraela. Hab. miał na oku czasy chaldejskie (1, 6), Dan. grecko-hellenistyczne, w których żył też Sirach. Dan. pouczał wyraźnie, że „ostatek rozsierdzenia" (8, 19) tj. czasów przedmesjańskich nie przypadnie z końcem niewoli babilońskiej (9, 1-2. 24 nn), lecz „kres" mesjaniczny zawita dopiero po udręczeniach (zob. 9, 25-27) perskich i greckich (7, 7 nn; 8, 1 nn; 11, 2-12, 12), z których

znowu wielka część tyczy Antiocha IV, więc własną żywą współczesność Siracha, jak ją zresztą również 1 Mach. zrozumiała. Przy takim stanie rzeczy nie dziwi, że Sir stoi na stanowisku czasowym i rzeczowym księgi Dan., nie potrzebując jej dosłownie przytaczać, gdyż czytelnikom jego była dobrze znana. Tym wdzięczniejsi jesteśmy mu za tych kilka rażących wyrazów, które nam dostatecznie rzecz objaśniają. Zresztą nastawienie jego do Dan., porównane ze stanowiskiem 1 Mach., jest pouczające co do ściślejszej jego epoki. 1 Mach. wychodzi od Danielowego opisu już dokonanego spustoszenia świątyni przez Antiocha, o czym Sir. jeszcze nie wspomina. Ale czasy były już dość trudne, i dla wiary coraz bardziej groźne; łatwo stąd zrozumiemy żarliwość, z jaką prosił o przyspieszenie okresu mesjanicznego. Wszak sama „pora" tego zbawienia zależy tylko od Boga, który „sam jeden odmienia pory i czasy, strąca królów" i ustanawia królów (Dan. 2, 21); ale uchylić rąbka tajemnicy przyjścia „kresu" mesjanicznego Danielowi wręcz odmówił (12. 7-9). Gdy zaś taka z wiernością modlitwa za przykładem Judyty jest skuteczna, wolno się modlić o przyśpieszenie, żeby Bóg pory „dopatrzył" (35, 21), zważał, uchwycił i wykorzystał. — Przeciwstawny zwrot jest: „dać przejść, dać minąć umówionej porze" (Jer. 46, 17). — G Vg „napominaj kres" tj., aby nie zwlekał: — wedle znaczenia słowa „rozporządzić, nakazać". Poprawna lekcja „kres" zachowała się w G ℵ, natomiast w G AB itd. została zamieniona na „przysięgę" (horkismou zam. horismou), widocznie pod wpływem „napominaj".

U Dan. łączą się często wyrazy: kres, pora, widzenie: 8, 17 „uważaj, bo o czasie kresu jest widzenie"; 8, 19 „ot zawiadamiam cię, co będzie na ostatku rozsierdzenia, bo o porze kresu (jest widzenie) (Ar); 8, 26 „przechowaj widzenie, bo (odnosi się) na dni przeliczne"; 9, 27 „a koniec jego (Antiocha) przez powódź, i aż do kresu walka, uchwała spustoszeń"; 10, 14 „przyszedłem objaśnić ci, co się twemu ludowi przydarzy na ostatku dni, bo świadczy widzenie o owych dniach; 12, 4 „opieczętuj księgę aż na czas kresu". Por. 11, 35; 12, 9. 13.

W. 10b zwyczajny zwrot, że się jest niezawisłym panem, nieodpowiedzialnym przed nikim za swe czyny. Por. Iz. 45, 9. O Bogu por. Kazn. 3, 4; Job 9, 12 oraz Dan. 4, 32 „niemasz, ktoby w rękę swą bił i rzekł Tobie: co tam działasz?“ — G Vg b „aby opowiadali zacności twoje“. Tak więc ujęto tekst: „żeby był wychwalający, cokolwiek przez ciebie jest wytwornego“ (*ma'amir mah leka 'aset*) czyli w rzeczy samej czytano perf. *'asita* zam. imperf.

W. 11 po hebr. nie zachowany, ale przez wszystkie tłumaczenia przekazany, co do treści dobry, a stroficznie niezbędny: *be-rejach 'esz je'akel nosza' ume'abbedej 'ammeka jaggi'u szachat*. Tłum. „w gniewie ognia“ naprowadza na *ruach* — dech, oddech, gniew, albo raczej na *rejach* — zapach, tchnienie tj. odrobinka np. wody (Job. 14, 9), ognia (Dan. 3, 27). W ogóle „ogień“ jest narzędziem kary u Boga i ludzi, często równoznaczny z samą karą. Ponadto, w widzeniu widział Daniel (7, 9-10), że tron boży cały był płomieniem ognia, a strumienie ognia wychodziły i wracały ku niemu; bluźniącą zaś bestię tj. Antiocha zabito i owemu ogniu na strawę podano (W. 11). Więc styczność Sir. z Dan. jest tu dosłowna i rzeczowa. — „Zbawiony“ tu nie w sensie „wydobyty z niebezpieczeństwa“, lecz „zbawiający się sobie“ tj. zwycięski jak Zach. 9, 9. Często Dan. wysuwa zwycięskość Antiocha: „mały róg strącił trzy rogi; zmorzył świętych aż przyszedł Wiekuisty dniami; trzech królów strącił“ (7, 8. 21. 24); „Mówi zuchwale przeciw Bogu bogów i powodzi mu się“ (11, 36) itd. Jest to przekład przydomka boskości Antiocha „Epifanes — ponad kimś jaśniejący“ bóg zwycięstwami lub dobrodziejstwami, bóg zbawiający. — Syr Ar w swym tekście czytali imiesł. hif *moszi'a — zbawca* (= greckie soter) zam. nif. — Wyraz hebr. pod „zatraciciele“ jest zapewniony przez Syr „władców“ i Ar „nieuznających“. Rzeczowo są to wszyscy wykonawcy jego woli, jak wojska, urzędnicy, jak też stronnictwa prohellenistyczne w kraju. G „zguba“ = hebr. „dół“, grób (Sir. 9, 9; 48, 6; 51, 2).

Syr przestawia i czyta końcowe odcinki stychów: a) „Gniewem i ogniem strać nieprzyjaciela *(ga' szochet)*, b) i wszystkich

wielmożnych i władców ludów *(kullam szo'im a'birej 'am)*" Ar a) „Gniewem i ogniem spal napastnika (= Syr), b) i wszystkich z nieuznających ciebie (*kol me'odebej 'imak* tj. „sprzeczających się z tobą) i ze wszystkich ludów *(kul am si'im* tj. społeczności) i z szlachetnych u nich *(meszo'im 'immam)*. Znać, że podstawowo czytano „Zbawca" (zob. wyżej). — „Zatracić, władać, zaprzeczać" *'bd, 'br, 'db* dają się wywieść z jednego pnia ze zwykłymi zmianami.

W. 12 Hebr. „głowę skroni Moaba" niemożliwe, choćby się rozumiało „głowę dwóch pejsów" (Jansen) podług podobizny Antiocha na statuach i monetach; — G Vg „skrusz *(haszber:* zam. *t/r)* głowę książąt wrogów (*pe'er im'ojeb*, więc zam. t/r). Syr Ar nie wyrażają „głowy:" „stłum diadem z nieprzyjaciela mówiącego" *(pe'er me'ojeb)*. Słowo znaczy: ozdoba. ozdobny turban, diadem. Lecz „głowa turbanu" jest bez sensu. Tu znaczy „kipieć, szumieć, żarzyć się (zob. Nah. 2, 11), a potem — szaleć, zuchwalić się. Czytać należy *pa'er* według ar. *fa'ir* — kipiący, ruszający się, szalony. W sensie religijnym jak „zuchwalec", tu więc poganie, wojujący z Bogiem i ich stronnicy w kraju. — „Głowa", dowódca (Sędz. 11, 8; Oz. 2:2), król. — Stych b jest wyrazem bezbożnej dumy (Iz. 47, 8. 10). Uważa się za najwyższego, Bogu niepodległego, za samego boga, jak podobizny i monety przedstawiają. Stych przeciwstawia się w. 5 c. Por. Dan. 11, 36 o Antiochu: „Król wynosi i sławi się ponad każdego boga i mówi zuchwale przeciw Bogu bogów, i powodzi mu się".

V β

36, 13 Zgromadź wszystkie szczepy Jakubowe,
żeby dziedzictwo zajęli jak za dni dawnych.
14 Zmiłuj się nad ludem, zwanym od twego imienia,
Izraela pierworodnym nazwałeś.
15 Zmiłuj się nad twym grodem świętym,
Jerozolimą, siedzibą mieszkania twego.
16 Napełnij Syjon dostojnością twoją,
i od świetności twojej (niech jaśnieje) twój pałac.

Gdy poprzednia zwrotka opiewała zbawienie mesjaniczne ze strony karnej przeciw Antiochowi, typowi Antychrysta,

obecna opisuje dodatnią dla narodu, stolicy i świątyni stronę zbawienia. Odpowiada ona zwrotce V b, o ile tam o wytrwałość wiernych w wierności, a tu o wierność Boga co do danych obietnic mesjańskich chodzi.

W. 13 Mesjańskie zgromadzenie szczepów jest dopełnieniem powrotu z niewoli (zob. Mich. 2. 12; Iz. 11, 12; Ez. 11, 17 itd). Za czasów Siracha mała część Palestyny była dziedziną Izraelitów, a przytym nie dziedziców, lecz niewolników (Neh. 9, 36). Stąd prośba o danie na własność ziemi w dawnych granicach (Liczb 32, 18; Ez. 47, 13nn). G Vg zaś „i dziedzictwem weźmij ich“ *(hitnachatem).* Dosł. „jak za dni przodka“ tj. początku istnienia narodowego. GVgSyr „jak z początku“, dzieląc więc na *kei-miqqedem.* Po w. 13 a Vg przytacza ponadto swój w. 2bc.

W. 14 Izrael = bojownik Boga (Rodz. 32, 29; Oz. 12, 4). — „pierworodny syn“ Boga (Wyj. 4, 22) nie wyklucza. owszem włącza, przynajmniej w biegu czasów, inne narodowości do grona prawdziwej wiary. GVg „pierworodnemu upodobniłeś“, końcowe *h* przestawiono na początek i czytano od *kun* hif. *hakinota* — ustanowić, z syryjska „upodobnić, zrównać“. — „Zmiłować się” tu w sensie mesjanicznym, jak Oz. 2, 25; Hab. 3, 2. Składnia „zwany od...” jest jeszcze Iz. 43, 7 „każdy zwany od imienia mego“. Zwykły i częsty w Piśmie św. zwrot jest: „naród, miasto, nad którym wzywane jest imię twoje“. Tak też Dan. 8, 19n.

W. 15b. Por. 3 Król 8, 13 „siedziba na mieszkanie twoje“. GBVg „miasto“.

W. 16 mówi o mesjańskiej chwale świątyni (Ag. 2, 7 zob. 3 Król. 8. 11). — G a) „Napełnij Syjon cnotosłowiem twojem (aretologia)“, czytając zam. *'et* bezok. piel *na'ot* = *narowot* — wysłowić, sławić. Vg Syr heksapl. G 253 „niewysłowionymi słowy twymi“ dzielą wyraz grecki na arreta ta logia, G z Werony na araj ta logia „by podnosić twe sławienia“. — b) Zam. „pałac, przybytek“ GVg „lud (laon)“; takiż błąd (zam. naon Hebr. Vg GB) zaszedł także w GB א w 49, 12 (Vg 14).

Zwroty i idee w zwrotce wysuwane są w pismach proroków zwyczajne i potoczne, osobliwych słownych styczności z Dan. tu nie ma. Zaznaczyć należy, że porządek — naród, miasto, świątynia — jest ta sama, co u Dan 9, 24 w proroctwie o 70 tygodniach, do którego odnosi się następna zwrotka. Por. Dan. 12, 7 „po dokończeniu się rozproszenia ludu" mesjanicznego. Zresztą, składnia ostatniego zdania nie jest poprawna: „Napełnij... z świetności twojej (tj. chyba „częścią jakąś twej świetności") twój pałac". Stąd GVg opuszczają z. Brak tu czasownika *je'or* — jaśnieć, świecić się, który zachował się w Ar, acz („niech ocieka") wywodzony od *'arah* = *ar'ara(j)* — sączyć (miód, deszcz. rosa); por. hebr. *je'or* i aram.*'arit* — rzeka. W Hebr. przemieniło się na *'et*.

V γ

36\. 17 Wydaj świadectwo za zaczątkiem dzieł twoich,
i wykonaj widzenie, w twoim orzeczone imieniu.
18 Wydaj nagrodę ufającym w Tobie,
iż prorocy będą zawierzytelnieni.
19 Wysłuchaj modlitwy sług twoich,
za łaskawością twoją ku ludowi twemu,
20 ażeby uznały wszystkie krańce ziemi,
że ty jesteś Bogiem wieczności.

Treścią zwrotki jest boża wierność co do osobliwej boskiej opieki, wykazana spełnieniem proroctw mesjańskich. czym Bóg dopełni swego dzieła zbawienia; zadatkiem tego jest religia Izraela i stała opieka, użyczana narodowi w ogóle. a osobliwie w sprawie Judyty (35, 16-19).

W. 17 *maro'sz* — „odgłowie" jest albo „zaczątek, czasowo pierwsza rzecz" albo „rzecz główna, najprzedniejsza". Odpowiednio w obu znaczeniach można pojąć Jer. 31, 6, że Izrael mesjaniczny jest „głową narodów". Zob. w. 12 — głowa = dowódca, naczelnik, i 11, 3 „miód głową plonów", a w znaczeniu „początku" wyrazy „głowa drogi, roku, miesięcy (tj. pierwszy miesiąc). W każdym razie idzie tu o przywilej religijny, którym się Izrael jako osobliwą, ale przypaść mającą wszystkim narodom, łaską już się szczyci. Dotych-

czasowe wybranie jest tylko zapoczątkowaniem zbawczych dzieł bożych. Spełnienie tych zapowiedzi właśnie będzie świadectwem boskiego charakteru dotychczasowego dzieła w Izraelu. — Vg b) „i wzbudź przepowieści, które orzekali w imieniu twoim prorocy pierwsi" (zob. Zach. 1, 4). Dodatek polega na glosie do w. 18b „prorocy od początku" (*me'rosz* zob. Iz. 41, 27).

W. 17b 18b odtwarzają owo Danielowe: „opieczętować widzenie i proroka" (Dan. 9, 24). Barwny wyraz „pieczętować" Sir. zastąpił rownoznacznym rzeczowo „wydać świadectwo" i „uwierzytelnić". Jak przyłożenie pieczęci pod pismo zaświadcza jego prawowitość i wierzytelność, tak spełnienie obietnic mesjańskich jest pieczęcią, stwierdzającą ich boskość; bo dopiero spełnienie się przepowiedni jest niezbitym dowodem wiarogodności i boskiego posłannictwa proroka. (Ppr. 18, 21n). U Dan. „widzenie" oznacza jego własne i Jeremiasza wizje o mesjanicznym odnowieniu, a pośrednio innych zgodnie z nimi opiewające proroctwa; Sirach tu wprost do Dan. się odnosi, jak świadczą blisko siebie postawione wyrazy „widzenie i prorocy". U Dan. „prorok" jest Jeremiasz, jako typ innych proroków, ale można też rozumieć zbiorowo „prorocy w ogóle", jak to wyraźnie Sir. pojmuje, kładąc liczbę mnogą. — „Uwierzytelnić" pochodzi z tego samego źródłosłowu *'aman*, co 49, 15 „dowierny" (lekcja G) o wieszczej wierzytelności Józefa i Daniela.

„Wykonać" dosł. dać wstanąć, w czyn i rzeczywistość wprowadzić, jest potocznym wyrazem, oznaczającym spełnienie słowa ludzkiego jak też proroczego (Dan. 9, 12; 2 Sam 12, 17). Dan. 11, 14 jest równoznaczne „dać stać, postać wizji". „Uporni synowie ludu twego wstaną, aby wykonać (hif. do *'amad*) widzenie, a runą" chodzi o zakusy powstania przeciw Ptolomeuszowi Epifanesowi (r. 203), a więc ludzką i zbrojną ręką wymusić niemal spełnienie proroctw mesjańskich, co widocznie powodzenia mieć nie mogło. „Rzeczone" nawiązuje do zwyczajnego zwrotu, że sam Bóg „orzeka, mówi" przez proroków; por. Dan. 9, 6 „prorocy, którzy

orzekali w twoim imieniu". A właśnie wizja 70 tygodni i jej objaśnienie nazywa się „orzeczeniem wyszłym od Pana" (9, 22).

W. 18 a Dobra mesjaniczne są łaską bożą oraz nagrodą za wierność, jakiej Bóg wobec wiary przedmesjanicznej żąda *peʿullah* — robota i jej wyniki: dorobek, zarobek, nagroda. Znaczy tu uwolnienie od jarzma zaborcy oraz łaski duchowne z nowym porządkiem związane. „Ufający", którzy ani pokusą ani dokuczaniem od wiary odwieść się nie dają.

W. 19 modlitwą i łaskawością świadczy o właściwej doniosłości wyrazu „nagroda". Zam. „łaskawości" GVg „podług błogosławieństwa Aaronowego" (zob. Liczb 6, 23-27 i por. Sir. 50, 20-23). Stych a) (= Dan. 9, 17; Neh. 1, 6) wskazuje na skuteczność modlitwy 35, 21nn. — Vg dodaje do b) „prowadź nas na drogę sprawiedliwości" (zob. ps. 25, 11 i Sir. 17, 20; 18, 11).

W. 20 Ostatnim celem jest nawrócenie całej ziemi (Iz. 52, 10: zob. Dan. 7, 14), a mesjaniczne ułaskawienie Izraela będzie dla wszystkich narodów powodem do przyjęcia wiary w Boga prawdziwego. Powszechność wiary odpowiada wszechczasowości Boga, który, istniejąc od wieków i po wszystkie wieki (zob. Iz. 41, 4; 44, 6), jak prorok zaznacza, dlatego może wydać oraz spełnić obietnice prorocze. „Bóg wieczności" (Rodz. 21, 33; Iz. 40, 28; Tob. 14, 7) przypomina „Wiekuistego dniami" (Dan. 7, 9. 13, 23), „żyjącego wiecznie" (Dan. 4, 31; 12, 7). Zarówno odwieczne rządy Boga w ogóle (Dan. 2, 20 n; 4, 31; 6, 27), jak też wieczność mesjanicznego królestwa (2, 44; 7, 14. 18. 27) Dan. osobliwie podkreśla. A wiara w tego Boga wiecznego, wyznawanego przez wszystkich — to owa „sprawiedliwość wieczna" (Dan. 9, 24), którą Bóg po owych 70 tygodniach przedmesjanicznych zaprowadzi. — G b) „że ty, Jahwe, jesteś Bóg wieków": Vg „że ty jesteś Bóg, doglądacz wieków", kładzie „Bóg" zam. „Jahwe" i wywodzi grecki wyraz theos od theanai — doglądać (Peters).

Jednej u Dan. ważnej rzeczy Sir. nie poruszył — zmartwychwstania (Dan. 12, 2), chociaż ono za jego czasów taką otuchą i odpornością w walce o wiarę męczenników machabejskich ożywiało. Można by rzec, że bez naświetlenia ściśle

ujętym i powszechnie przyjętym dogmatem wyrazy Dan. dają się zrozumieć o duchowym zmartwychwstaniu w myśl Ez. 37. Z pewnością tylko jedno rzec możemy, że dogmat ten wtedy jeszcze powszechnie nie obowiązywał wiernych. Wszak pozostanie faktem, że w ogóle w księdze Siracha nigdzie nie przebija problem życia pozagrobowego. Zdaje się, że właśnie krwawe prześladowanie i zbrojna walka Machabeuszów za wiarę przyczyniły się do pogłębienia i rozkrzewienia wiary w zmartwychwstanie, które jest ostatecznym dokończeniem tak gorąco przez Siracha upragnionego królestwa mesjanicznego.

Ks. Dr P. Szczygieł, M. S. C.

Cezarofobia Poncjusza Piłata

(Jan 19, 12)

Per dare un'adequata spiegazione della causa di tanti processi di lesa maestà del regime di Tiberio, bisogna distinguerne almeno due periodi. L'uno fin alla morte di Sejano (18 ottobre del 31 p. Chr.), il secondo dopo la sua morte.

Lo concedono tutti gli storici, che i processi de lesa maestà siano stati meno frequenti al principio del regno di Tiberio e le poche condanne spettavano piuttosto l'antica perduellio, non vero la propria minuta maiestas. Considerato peró, che solamente collo sviluppo del macabro influsso di Sejano e col crescere della straordinaria importanza del capo della polizia si possa anche notare l'incremento del numero e dell'ambito dei delitti processati come crimina imminutae maiestatis, cosi non viene illegittimo il ben fondato sospetto, che un gran numero (se non la maggioranza) dei numerosi processi di lesa maestà di questo primo periodo sia stato iniziato per mezzo o per il pro di Sejano. Di parecchii processi si é ben certi.

I processi del secondo torbidissimo periodo sono già in istretta relazione col palesamento del progettato colpo di stato contro Tiberio nonchè di altri delitti commessi dall'ormai famosissimo prefetto dei pretoriani. Denunziati dai moltissimi „delatores" di ogni specie (fra questi non pochi coll'intento d'evitare d'esser loro stessi denunziati come complici di Sejano), dettati dallo spirito di vendetta, codesti processi, tutti di lesa maestà, costituiscono un vero „complesso" d'una spietatisssima persecuzione dei Seianiani.

Ne segue, che Ponzio Pilato nel caso di Giov. 19 12 non si è spaventato semplicemente pel la minaccia d'un' accusa di lesa maestà, perché Tiberio „leges maiestatis atrocissime exercuit" (Suet. Tib. 58). Pilato aveva durante i primi 5 anni della sua procura giudaica un potente protettore a Roma, per mezzo di cui passavano tutte le accuse. Essendo dall'a. 26 p. Chr. di permanenza sullá isola di Capri, nel disbrigo degli affari di stato Tiberio si serviva con tutta la confidenza di Sejano. Sejano vero era noto come nemico degli Ebrei, e sapeva esercitare l'influsso su Tiberio anche su questo riguardo (cf. Philo, Leg. 24, 159; ed. Cohn-Reiter 6, 185).

Pilato, con tutte le sue note ostilità praticate contro gli Ebrei in Giudea, fù scelto a posta e mandato così come tale dal grande „antisemita" romano e ciò proprio nell'a. 26 p. Chr., quando Tiberio per sempre lasciava la capitale. Perció fino a che viveva Sejano tutte le ostilità antigiudaiche e tutto ciò, che facea Pilato, passava impune-

mente. Nel processo di Cristo nè Pilato doveva temere tanto la minacia di denunzia per un fatto di lesa maestà denunziato dai Giudei, e neppure i Giudei avrebbero osato in queste condizioni lanciare una simile accusa, sapendo bene, che essa sarebbe stata non solo inutile ma piuttosto in loro svantaggio.

Però, se Pilato-antisemita come era-si sia pigato e risentito nel processo di Gesù per una semplice minaccia di delazione all'imperatore di un delitto di minuta maestà nell'assolvere un pretendente al trono giudaico, ciô poteva capitare solamente dopo la morte di Sejano, quando proprio a Roma perversava uno stato di terrore e d'un panico mortale, specie per tutti coloro che hanno avuto qualunque relazione collo scamuffato pretendente al trono di Tiberio. E Ponzio Pilato era uno dei perseguitati Sejaniani, giacchè — come attesta Filone — a Sejano lui pure doveva la sua nomina a procuratore della Giudea.

Questa constatazione é di massima importanza, perché non solo riesce a liberare Pilato da certi giudizî ingiusti di imputata viltà, non solo é capace mettere nuova luce sul processo di nostro Signore, ma specialmente contribuisce un nuovo e forte argomento per un definitivo precisamento dell'anno della morte di Gesù Cristo, su che l'autore si riserva un più ampio ed elaborato studio esegetico--storico.

Nagły i stanowczy zwrot w sędziowskiej taktyce judzkiego prokuratora Poncjusza Piłata [1] w sprawie Zbawiciela,

[1] W sprawie utartej u nas formy „Poncki Piłat", zachowanej archaicznie w naszych katechizmach (p. np. Katechizm rzymsko-katolicki większy, nakł. Księg. św. Wojciecha, 1929, str. 55) a szczególnie w składzie apostolskim: „umęczon pod Pontskim Piłatem" por. wyczerpujące „studium językowo-biblijne" prof. *Bursche, E.* Poncki Piłat czy Poncjusz Piłat. Odb. z „Głosu Ewangelickiego", Warszawa 1927. Autor najsłuszniej żąda porzucenia błędnego a wciąż pokutującego jeszcze *Poncki* lub *Pontski* Piłat. Pontius (gr. Pontios) nie pochodzi, jak to starzy komentatorzy mniemali, od krainy Pontu nad Morzem Czarnym (po polsku musiało by być pontyjski lub pontycki bo *pontikós* — nazywa się Akwila, „rodem z Pontu" w Dz. Ap. 18, 2; ani nie ma nic wspólnego z gr. *póntos* — morze (morski), lecz jest imieniem rodowym, nomen gentilicium, które wg ducha języka polskiego pozostać winno niezmienione: Poncjusz. Przymiotnikowe Poncki lub Pontski jest bezpośrednim zapożyczeniem z dawnych czeskich tłumaczeń Pisma św. a pośrednio ze starosłowiańskich. Ks. J. Wujek używał w swych oddzielnych wydaniach tłumaczenia N. T. (1593, 1594 i we wszystkich następnych niezmienionych przedrukach) wyrażenia dawnego „Pontski Piłat". Za to we wydaniu całkowitej Biblii z r. 1599, przejrzanej i poprawionej przez komisję 5 teologów jezuickich, została zastosowana już poprawna forma:

którego przecież rzymski namiestnik najwidoczniej usiłował uwolnić, spowodowały dopiero zgrabnie podsunięte fanatycznemu tłumowi okrzyki: „Jeśli tego wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarskim; każdy bowiem, co się czyni królem, sprzeciwia się cesarzowi" (Jan 19, 12). Dotychczasowa egzegeza zadowalała się ogólnym tłumaczeniem tego nagłego załamania się Piłata, tłumacząc je z jednej strony znaną skądinąd bezwzględnością i nieustępliwością Tyberiusza w stosowaniu i wykonywaniu prawa przeciw t. zw. crimen imminutae (lub laesae) maiestatis; z drugiej zaś strony ułatwiono sobie sprawę przez niezbyt psychologiczne może i stąd nieprawdziwe przedstawienie właściwego charakteru Piłata. Na potwierdzenie pierwszego cytowano zazwyczaj zdanie rzymskiego historyka Suetoniusza: „Leges maiestatis atrocissime exercuit". (Tib.; 58). Wyrazem drugiego mogą być słowa, krzywdzące mimo wszystko człowieka, który przecież wykazał dosyć dużo dobrej woli poprzednio w stosunku do Jezusa: „Un supremo e decisivo argomento doveva far piegare *quel giudice cosi debole e vile...*"[1]. Najbezwzględniejszymi są zazwyczaj sądy o uczynkach i postępowaniu ludzi wydawane przez tych, co dla jakichbądź powodów nie znają lub znać nie mogą wszystkich i właściwych pobudek przedsięwziętego kroku. Cezarofobia, okazana przez Poncjusza Piłata w procesie Chrystusa Pana, a która niestety spowodowała zabójstwo Boga-Człowieka, nie wydaje się być gorszą i podlejszą

Pontius Piłat; por. Mt. 27, 2; Łk. 3, 1; Dz. Ap. 4, 27; 1T 6, 13. Konsekwentnie również w wydaniu X. J. Wujka, Ewangelie i Epistoły na niedziele i święta. Kraków, 1626, zachowano mylne wyrażenie „Pontski Piłat" p. Ew. na 4 niedzielę adwentu, str. 6a.

[1] *Re G.*-Il Santo Vangelo di Gesú Cristo, tradotto dal testo greco e commentato. Torino, 1929. p. 624: „Un supremo e decisivo argomento doveva far piegare quel giudice cosi debole e vile, il minacciato risentimento e la disgrazia dell'imperatore, che era allora Tiberio, sospettoso in sommo grado e terribile anche contro la sola ombra di lesa maestá". Zobaczymy, czy nie ma tu za dużo fantastycznych uproszczeń z tą inkryminowaną słabością, podłością Piłata oraz z tą okropną podejrzliwością Tyberiusza o zachowanie nienaruszalności swego majestatu w najdrobniejszych rzeczach.

od postępowania tylu innych urzędników w administracjach państw świata starożytnego, średniowiecznego i nowoczesnego, o ile tylko uwzględnić zechcemy współczesne warunki i zdarzenia, motywujące i ...usprawiedliwiające, po ludzku mówiąc, krok Piłata. Nie o wybielenie Piłata, ale o zrozumienie tła wypadków chodzi autorowi niniejszego studium.

Crimen (im)minutae maiestatis[1].

Ulpianus nazwał majestatis crimen illud, quod adversus populum romanum vel adversus securitatem eius committitur[2]. Przestępstwo obrazy majestatu było to zatem przestępstwo, godzące w majestat, „wyższość" (majestas od comp. maios-maior)[3] narodu rzymskiego i jego oficjalnych zastępców.

Według Mommsena[4] lex maiestatis służyć miała zrazu ku ochronie i bezpieczeństwu trybunów ludowych i wprowadzoną być miała za czasów republikańskich około 100 r. prz. Chr. Wzmianki wprawdzie o przestępstwach imminutae maiestatis sięgają dalej wstecz (por. np. sprawę Claudii, siostry P. Plaudiusa Pulchra, pobitego w bitwie pod Depanum w r. 246 prz. Chr.), najstarszym jednak znanym prawodawstwem, zajmującym się przestępstwem imminutae maiestatis jest t. zw. *Lex Gabinia* z r. 139 (?) prz. Chr. Po niej kolejno nastąpiły: *Lex Appuleia* (r. 103? prz. Chr.), *Lex Varia* (r. 90 prz. Chr.), *Lex Cornelia* (r. 81 prz. Chr.), *Lex Julia*, ustano-

---

[1] por. *Sontheimer,* Majestätsverbrechen (s. v. Majestät) w Pauly-Wissowa, Real-Enc. der klass. Altertumswiss., vol. 27, col. 544nn.

Mommsen Th. Röm. Strafrecht, Lp. 1899, str. 537-594.

Rein Wilh. Das Criminalrecht der Römer von Romulus bis auf Justinus. Lp. 1844, str. 464nn., a zwłaszcza 504-597.

The Cambridge Ancient History, vol. IX, 86n; 160n; vol. X, 169nn; 626-634.

Ricklefs, Über eine Stelle des Tacitus, Oldenburg 1821 (historia obrazy majestatu od Augusta do Domicjana).

[2] L. 1. D. h. t. Cyt. Rein, dz. c. str. 517.

[3] por. Paulus Diaconus V.: maiestas a magnitudine dicta, cyt. Rein, dz. c. str. 504.

[4] por. Röm. Strafr. 538.

wiona przez C. Juliusza Cezara w 46 r. oraz inna *Lex Julia* z czasów Augusta (między 8-6 rokiem prz. Chr.).

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż Lex Appuleia została wprowadzona (za pierwszego lub drugiego trybunatu niespokojnego trybuna ludowego Appuleiusa Saturnina r. 103?) celem ochrony trybunów ludowych. Z ustaniem jednak republiki rzymskiej a nastaniem cesarstwa prawo de minuta maiestate odnosić poczęto wyłącznie do osoby cezarów. W tym też celu imperatorowie przyjmowali na siebie godność trybunów (potestas tribunicia) i prawem de minuta maiestate posługiwali się zręcznie w zabezpieczeniu sobie panowania. Na siebie i na rodzinę swoją przejęli niejako ciężar majestatu narodu rzymskiego i każda obraza osoby lub rodziny cesarskiej była przez prawo rzymskie ścigana na mocy prawa de maiestate. W pierwszych początkach obraza majestatu była tylko pokrewnym przestępstwem zdrady stanu (perduellio). Podczas gdy to ostatnie dążyło do zabezpieczenia raczej egzystencji państwa i narodu rzymskiego, to lex minutae maiestatis została później wprowadzona celem ścigania mniejszych' przestępstw, godzących w honor i wielkość narodu, a których nie można było karać tytułem perduellionis. Z czasem jednak, z nastaniem mianowicie cesarstwa i przeniesieniem majestatu na osobę imperatora, w prawie Lex Julia z czasów Augusta zanikło zupełnie dawne prawo perduellionis, a wszystko odtąd podporządkowywało się pod jedno prawo de minuta maiestate.

Rzymscy prawnicy nie pozostawili nam niestety definicji ani określenia zasięgu prawa de minuta maiestate. Nie podało tego żadne z powyższych 6 prawodawstw. Za Sulli wprawdzie zosłały wymienione niektóre przestępstwa imminutae maiestatis [1], ale prawo to i nadal podlegało częstym dowolnym interpretacjom i dalszemu rozciąganiu zakresu tego prawa na coraz to inne przestępstwa. Sontheimer [2] twierdzi, iż właśnie dla braku ścisłego zdefiniowania prawa lub

---

[1] por. Cic. in Pison. 50; Tac. Ann. I, 72.

[2] 1. c. 548.

przestępstwa maiestatis, rzymscy współcześni autorowie tak różnorako i tak nieraz nie rzeczowo ujmowali sprawy minutae maiestatis. A do tego dodać można, iż ta niedeterminacja pojęcia przestępstwa ułatwiła różnym imperatorom rzymskim, jak Tyberiuszowi a później Neronowi, Domicjanowi i innym jeszcze tak różną interpretację i tak dowolne stosowanie prawa o obrazie majestatu[1].

Na cały okres cesarstwa obowiązywało w sprawach de maiestate ostatnie prawodawstwo: augustowska lex Julia, z pewnymi jednak uzupełnieniami i modyfikacjami[2]. Jeśli chodzi o klasyfikację przestępstw obrazy majestatu, to różni autorowie różnie je klasyfikują[3]. Naogół da się wszystkie, w czasach cesarstwa popełnione crimina laesae maiestatis, zgrupować do 3 działów:

1) Przestępstwa przeciwko państwu (imperatorowi) przez zbrodnicze stosunki z zewnętrznymi nieprzyjaciółmi (różne stopnie zdrady).

2) Przestępstwa przeciwko państwu (imperatorowi) przez osłabianie wewnętrznej organizacji państwa rzymskiego (niedozwolone zebrania, spiski, demagogia przeciw rzeczypospolitej (imperatorowi), powstania itd.

3) Przestępcze nadużycia władzy na niekorzyść majestatu narodu rzymskiego (imperatora).

---

[1] Brak definicji tłumaczy Sontheimer następująco: Das Definieren gehört überhaupt nicht zur antiken Gesetzestechnik.. Der Vorzug der römischen Juristen lag bekanntlich in ihrem praktischen Blick u. in der Treffsicherheit, mit der sie die wichtigen Entscheidungen fanden, nicht in der dogmatischen Entwickelung der Rechtsbegriffe oder in ihrer konstruktiven Zusammenfassug. Sie verfuhren durchaus induktiv oder analytisch, nicht synthetisch. In ihren Gesetzen beschränkten sie sich daher auf die Aufzählung der Tatsachen, an welche dann die betreffenden Rechtsfolgen geknüpft wurden. l. c. 549.

[2] por. *Rein. W.* dz c. str. 518-528. Pozostałości legis Juliae de maiestate pozostały po części przechowane w Digestach i w Kodeksie Justyniana oraz u Pawła Diakona i u innych pisarzy. Por. *Rein*, dz. c. str. 515nn.

[3] por. np. *Sontheimer*, Real-Enc. 27, 549 oraz *Rein*, dz. c. 518-528.

Karą zagrożoną jako sankcją na wszystkie przestępstwa zdrady stanu jak i obrazy majestatu pozostało według Lex Julia, jak dawniej zresztą, dożywotnie wygnanie z konfiskatą majątku, t. zw. aquae et ignis interdictio [1].

Minuta maiestas za Tyberiusza do 31 po Chr.

Pewną uprzednią jednak dowolność stosowania prawa de laesa maiestate suponuje Suetoniusz, skoro o Tyberiuszu następujące wypowiada zdanie: Sub idem tempus consulente praetore an iudicia maiestatis cogi iuberet, exercendas esse leges respondit et atrocissime exercuit (Tib. 58). Za Tyberiusza również i kary za obrazę majestatu zostały dowolnie obostrzone. Pierwszą bowiem śmierć za obrazę majestatu poniósł adherent Agrippiny Titius Sabinius w r. 28. Tę wprowadzoną rocznicę stosowania prawa i kary na przestępstwa obrazy majestatu miał na myśli piszący później i ogólnie o cezarach Paulus Diaconus: his antea in perpetuum aqua et igni interdicebatur, nunc vero (za cesarstwa) humiliores bestiis obiiciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite puniuntur [2]. Ten *tristissimus hominum*, jak Tyberiusza nazywa Pliniusz Starszy, pozostał właśnie w pamięci wieków jako człowiek, który sprawił, iż „mimo wielkich państwowych zamiarów, jakaś czarna, duszna chmura zawisła nad całym jego panowaniem“. (Morawski, K. Rzym, 39). Tę duszność i pochmurność spowodowały liczne procesy o obrazę majestatu. Za Tyberiusza właśnie rozpoczęły się mnożyć delatorstwa o crimina imminutae maiestatis. Przeliczni „delatores“, spełniający (jak zauważa K. Morawski, l. c.) funkcję nieistniejącej wtedy prokuratorii państwowej, stali się plagą za panowania Tyberiusza. Tyberiusz bowiem dawał im chętnie posłuch i ze skonfiskowanego po oskarżonych majątku

---

[1] Tac. Ann. III, 38. 50: bonis amissis aqua et igni arceatur. Cic. Phil. I, 23.

[2] Paul. V, 29, 1. Por. co do Tyberiusza jeszcze Tac Ann VI, 18nn.

delatorów sowicie wynagradzał[1]. Można dużo przejaskrawień przypisać retoryzmowi Suetoniusza, można nawet uznać pewną „Parteilichkeit" u historyka Tacyta w ocenie Tyberiusza, przedsięwzięta jednak pod koniec XIX wieku „Ehrenrettung" Tyberiusza[2] nie zdołała go wybielić. W ostatecznej bowiem konkluzji trzeba za E. Ciaceri'm przyznać, że za wiele stosunkowo procesów o obrazę majestatu przypada na czas panowania Tyberiusza. W swej skrupulatnej pracy naliczył Ciaceri conajmniej 63 procesy de minuta maiestate; z tym, że ze względu na brak V księgi Roczników Tacyta i podawania do wiadomości czytelników tylko o procesach wybitniejszych jednostek, liczba ta łatwo mogła być jeszcze wyższą. Na nie dużo więcej niż 22 lata panowania Tyberiusza jest to liczba stanowczo za wielka: niemal 3 procesy przypadają na jeden rok[3].

A jednak nie całą tu winę ponosi Tyberiusz. Z wymienionej liczby procesów sporo wypadków trzeba będzie przypisać komu innemu. Był bowiem człowiek-demon, który zaważył nad całym nieszczęśliwym panowaniem Tyberiusza i który dla swoich ambitnych celów przez wiele lat umiał reżyserować Tyberiuszowi procesy, które konsekwentnie miały torować mu drogę do wytkniętego celu. Był nim wszechwładny prefekt pretoriańskiej gwardii L. Aelius Sejanus, który przez lat 16 cieszył się niezrozumiałym wprost i wciąż rosnącym zaufaniem jednego z najbardziej nieufnych na świecie ludzi, jakim był Tyberiusz. Pozostaje jeszcze do przestudiowania, ile i jakie procesy o obrazę majestatu zainscenizował ten człowiek. O niektórych wiemy. Wielu innych właściwa geneza pozostanie na zawsze tajemnicą. Jak nie

---

[1] O delatorstwie za Tyberiusza por. Rein, dz. c. str 544 i 818.

[2] Por. Ihne W. Zur Ehrenrettung des Kaisers Tiberius. Strassb. 1892. Obszerniejszą literaturę podaje The Cambridge Anc. Hist. X, 964.

[3] Por. Ciaceri E. L'imperatore Tiberio e i processi di lesa maestà. Processi politici e relazioni internazionali. Roma, 1918, 249-308. Artykuł powyższy nie był mi na razie dostępny, cytuję za Charlesworthem: Cambr. Anc. Hist. X, 641. Poszczególne procesy o obrazę majestatu za Tyberiusza wylicza również Rein dz. c. 566-575n.

uląkł się Sejan otrucia największego swego rywala Druzusa syna Tyberiusza w 23 roku po Chr. za sprawą cudzołożnej, Levilli, tak z iście prawdziwą szatańską maestrią umiał w następnych latach przez procesy polityczne osłabiać zrazu wpływy i stanowisko dumnej i zarozumiałej Agrippiny, wnuczki Augusta, a potem usuwać z drogi jej synów Nerona i Druzusa, jedynych pretendentów do tronu po Tyberiuszu [1]. Za sprawą chytrego Sejana usunięci zostali przez procesy o obrazę majestatu najpierw najsilniejsi poplecznicy Agrippiny: jej krewna Claudia Pulchra [2], Titius Sabinus [3], C. Sillius i jego żona Sosia Galla [4]. Nawet już w r. 25. niejaki Cremutius Cordus zostaje oskarżony przez agentów Sejana [5]. Wreszcie i Agrippina iść musiała na wygnanie na wyspę Pandateria, a jej synowie, chociaż niegdyś przedstawieni senatowi jako następcy Tyberiusza [6], stają się ofiarami zbrodniczych machinacyj Sejana. Najstarszy Neron, jako hostis, idzie na wygnanie na wyspę Pontia, gdzie groźbami doprowadzono go w r. 30 do samobójstwa. Drugi syn Agrippiny Druzus, oskarżony przed senatem przez Cassiusa Longinusa, zostaje wtrącony na długie lata do lochów pałacowych na Palatynie [7]. Dla najmłodszego zaś Gaiusa, późniejszego Caliguli przygotował Sejan swego agenta, niejakiego Sextusa Paconianusa [8].

Dla podkreślenia wielkich wpływów Sejana dodać trzeba jeszcze i to, iż od roku 26 po Chr. Tyberiusz stale przesia-

---

[1] Por. Piotrowicz L. Dzieje Rzymskie, Warszawa 1934, 588n

[2] Dio Cass. 59, 18; Tac Ann. IV, 52.

[3] Dio Cass. 58, 1; Tac. Ann. 18. 68-70.

[4] Tac. Ann. IV, 18-20.

[5] Tac. Ann. IV, 34n.; Dio Cass. 57, 24; Suet. Tib. 61.

[6] Tac. Ann. IV, 8, 9; Suet. Tib. 54.

[7] Druzusa umiał Sejan nakłonić do działania na szkodę brata swego starszego Nerona, podniecając w nim uczucia zazdrości i podsuwając mu myśli przypadającego mu następstwa po Tyberiuszu na wypadek usunięcia Nerona. Por. Tac. Ann. IV. 60 oraz VI, 24. Druzus padł również jako ofiara prześladowań po śmierci Sejana w r. 33, umorzony głodem za to, że pomagał Sejanowi.

[8] Tac. Ann. VI, 23; V, 3nn. Por. Cambr. Anc. Hist. X, 636.

dywał na wyspie Capri, a rządy za niego w Rzymie i w państwie spełniał zastępczo Sejan, jedyny prefekt gwardii pretoriańkiej. Wszystko w państwie rzymskim działo się za pośrednictwem wszechwładnego prefekta policji Aeliusa Sejana. Wpływ i znaczenie jego doszło do punktu kulminacyjnego, gdy w r. 30 Tyberiusz zamianował Sejana swoim kolegą-konsulem na rok 31. Z dnia na dzień pewniejszy siebie, Sejan nawiązywał wpływowe stosunkt z większością armii północnych, gdzie jego obraz umieszczono z obrazem imperatora na insygniach wojskowych, a Tyberiusz przyrzekł mu wreszcie upragnione od dawna małżeństwo z Livillą, koligacące go z rodziną imperatorską[1]. Dopiero w połowie roku 31, dzięki poufnym wiadomościom dostarczonym Tyberiuszowi na Capri przez jego bratową, poważną Antonię, rozpoczyna się tajemnicza gra Tyberiusza przeciwko dotychczasowemu swemu najzaufańszemu powiernikowi Sejanowi, która niebawem skończy się nagłą a tragiczną zmianą losu, jakiej obok Hamana drugiej świat nie widział. W ciągu jednej godziny spada Sejan ze szczytu osiągniętych długoletnich marzeń, i uduszony i zawleczony hakiem na smutnej dla Rzymu sławy schody Gemońskie, leżał przez 3 dni ku urągowisku tłumów[2]. Stało się to dnia 18 października 31 roku.

Minuta maiestas za Tyberiusza po 31 r.

W dziejach procesów o obrazę majestatu za Tyberiusza trzeba koniecznie wprowadzić conajmniej dwudział, jeśli nie trójdział nawet. Otóż wszyscy historycy przyznają, iż na początku panowania Tyberiusza procesy imminutae maiestatis nie były tak liczne. Były to raczej istotne zbrodnie i przestępstwa dawnej perduellio. Fannius Caepo — powiada Suetoniusz — cum Varrone Murena in Augustum conspiraverat.[3] Falaniusowi, Rubriusowi Tyberiusz odręcznym pismem, do senatu skierowanym, wystarał się o zwolnienie od zarzutu

---

[1] Por. Cambr. Anc. Hist. X, 636; Suet. Tib. 48, 2.

[2] Dio Cass. 58, 11nn.

[3] Suet. Tib. 8; por. także Dio Cass. 54, 3

przestępstwa obrazy majestatu [1]. Na pretora bityńskiego Graniusa Marcellusa, oskarżonego o kilka przestępstw minutae maiestatis, Tyberiusz wstydził się głosować za skazaniem [2]. L. Scribonius Libo Drusus został oskarżony w r. 16 raczej o zdradę stanu [3]. I tak po największej części inni nieliczni. Dopiero z tężeniem wpływów i znaczenia Sejana rozpoczyna się także natężenie liczby procesów de minuta maiestate. Nie działo się to chyba bez pewnego związku przyczynowego. Dopiero śmierć Sejana a raczej uświadomienie Tyberiusza o jego długoletniej przewrotności rozpoczęło drugi okres sądów i egzekucyj z powodu obrazy majestatu, o co oskarżano wszystkich wspólników i przyjaciół Sejana. Pierwsze dwa, trzy lata po śmierci Sejana stały się latami prawdziwego terroru. Najpierw zostali uwięzieni syn i córka Sejana, a po odbytym procesie we więzieniu uduszeni. Najokrutniejszym zaś było morderstwo tej ostatniej: nieletniego, może 12-to letniego dziewczęcia po uprzednim pozbawieniu dziewictwa przez motłoch [4]. Matka tych dzieci, Apicata, rozwiedziona od lat ze Sejanem, na widok trupów swych dzieci wyjawiła listownie Tyberiuszowi dotychczasową tajemnicę śmierci jego syna Druzusa, odbierając sobie następnie życie. Tortury dwóch kastratów Lygdusa i Eudemusa potwierdziły wiadomość o sprawcach śmierci Druzusa. Livilla została we więzieniu zniewolona do samobójstwa. Inni skazani na śmierć jeszcze w tym samym roku [5]. Rozpoczęło się w państwie rzymskim opętańcze ściganie wszystkich dotychczasowych przyjaciół Sejana (a któż nim nie starał się być?). Wtrącono ich teraz do więzień i oskarżano z tytułu imminutae maiestatis, wielu zadało sobie samym śmierć samobójczą [6]. Doszło

---

[1] Tac. Ann. I, 73.

[2] Tac. Ann. I, 73. por. Rein dz. c. 567.

[3] Tac. Ann. II, 27-22; Dio Cass. 57, 15; Suet. Tib. 25.

[4] Tac. Ann. V, 9; Dio Cass. 58, 11, 5. Było to dziewczę zaręczone z innym Druzusem, najstarszym synem późniejszego imperatora Klaudiusza. Por. Lugand R. Le viol rituel chez les Romains. Rev. Arch. 32 (1930) 36nn.

[5] Tac. Ann. IV, 8-11; Dio Cass. 57, 22; 58, 11.

[6] Dio Cass. 58, 4-16. Suet. Tib. 61. Tac. Ann. V, 6-8. Samobójstwem

nawet do tego, że obaj konsulowie wzajemnie się oskarżali o uczestnictwo w sejanowym spisku: Konsul Regulus występował przeciw swemu koledze Trionowi i odwrotnie [1]. Oskarżono wśród innych Sextusa Paconianusa [2], Q. Servaeusa, Minuc. Thermusa, Juliusa Africanusa, Seiusa Quadratusa [3], M. Terentiusa [4], Seneka powiada, iż więzienia były wtedy przepełnione Sejanianami [5]. Groza i przestrach unosiły się w powietrzu. Tyberiusz w swych pamiętnikach tłumaczył się koniecznością pomszczenia zbrodni Sejana na dzieciach Germanikusa. W swym okrucieństwie usprawiedliwiał się tym, iż nikt tyle nie wycierpiał co on sam. Oskarżano nie tylko wspólników sejanowych, ale śledząc winnych, deletatorzy denuncjowali nawet tych, co dzięki Sejanowi otrzymali urzędy i stanowiska w stolicy lub na prowincji. Wielu z nich gniło długie lata we więzieniach w oczekiwaniu na Tyberiusza, który miał wrócić z Capri do Rzymu, aby być obecnym w procesach. Cały rok 32 był rokiem procesów i egzekucyj na Sejanianach. Jeszcze w 33 roku odbyła się egzekucja masowa przyjaciół Sejana (ponad 20 osób). W roku nawet 35, były konsul z r. 31, Fulcinius Trio odebrał sobie życie z obawy przed oskarżeniem o udział w spisku Sejana.

---

ratowali się np. wuj Sejana Junius Blaesus, były zwycięski w Afryce wódz, który ostatni otrzymał tytuł „imperator" w r. 22 po Chr. oraz P. Vitellius, prefekt t. zw. aerarium militare, któremu zarzucano, iż Sejanowi oddał do dyspozycji dla celów planowanego przewrotu cały skarbiec wojskowy.

[1] Tac. Ann. VI, 4.

[2] Tac. Ann. VI, 3. Paconianus podobnie jak i Q. Servaeus stali się delatorami innych i w ten sposób zostali uwolnieni.

[3] Tac. Ann. VI, 7. Koniec S. Quadratusa jakoteż J. Africanusa jest nieznany.

[4] M. Terentius w sądzie tak dobrze się bronił w sprawie dawniejszej swej przyjaźni ze Sejanem, iż został uwolniony a za to skazani jego delatores. Dio Cass. 58, 19: Tac. Ann. IV, 8. 9; VI, 19, 30.

[5] Controv. IX, IV, 17nn. Taki wielce poważany P. Pomponius Secundus za to tylko, iż do jego ogrodu schronił się po śmierci swego ojca dorosły już syn Sejana, został strącony do więzienia, gdzie pozostał 7 lat. Por. Dio Cas. 59, 6, 2.

Niektórzy zaliczają do ofiar także historyka Velleiusa Paterculusa, konsula z r. 30 a zmarłego w r. 31 [1].

Jak wielkie musiały wywierać wrażenie na umysłach współczesnych październikowe wypadki z 31 roku świadczy m. i. i to, że uchwałą senatu dzień śmierci Sejana, 18 października, ogłoszony został świętem narodowym; wniesiona została statua wolności i uproszono Tyberiusza, by zezwolił zwać się odtąd „Pater Patriae“, gdyż prowincje i miasta cieszyły się z zagłady niebezpiecznego wroga i dzięki składały modlitewne opatrzności (Providentia na monetach rzymskich z czasów Tyberiusza). Por. Cambr. Anc. Hist. X, 638.

Tyberiusz tymczasem przez całe 9 miesięcy, czyli do połowy 32 roku [2], nie wychodził wcale z swojej willi na Capri, nie dopuszczając do siebie nikogo, nawet konsula Regulusa, prowadzącego śledztwa, procesy, sądy, wyroki na Sejanianach w Rzymie.

Obawy Piłata przed procesem de minuta maiestate.

Przywódcy żydowscy, oddający Zbawiciela w ręce Piłata, oskarżyli swą ofiarę jako samozwańczego króla. Świadczy o tym pierwsze pytanie zadane Jezusowi przez Piłata: Tu es rex Judaeorum? oraz napis umieszczony na krzyżu [3]. W oczach bowiem jurysty rzymskiego to było właściwym przestępstwem: crimen laesae maiestatis! Po krótkiej jednak wymianie zdań przekonał się Piłat zaraz, że Człowiek ten jest raczej ofiarą jakichś wewnętrznych, czysto żydowskich rozgrywek i intryg. Nienawidząc zaś żydów i znając ich aż nadto z dotychczasowych z nimi spraw, będąc sam charakteru raczej upartego, nieugiętego — jak go scharakteryzował Agrippa I [4] — postanowił Piłat uwolnić Jezusa, uży-

[1] Por. Dessau H. Geschichte der röm. Kaiserzeit, 1926, Bd. 2 Abt. 1, Str. 78-81. 94.

[2] Suet. Tib. 65; Dio Cass. 58, 13, 3. por. Charlesworth w Cambr. Anc. Hist. X, 638.

[3] Mt. 27, 11; Mk. 15, 2; Łk. 23, 3; J. 18, 37.

[4] List Agrippy I, przytoczony przez Filona, Leg. ad Gaium, 38.

wając najróżnorodniejszych po temu środków, jak stwierdzenie braku winy w podsądnym, grzecznościowe odesłanie więźnia do Heroda Antypy, propozycja skorzystania z przywileju paschalnego, biczowanie w celu zaspokojenia głodu krwi sfanatyzowanej tłuszczy żydowskiej. Nie bez znaczenia była dla Piłata także prośba jego żony. Tymczasem tego upartego Rzymianina zdołała złamać jedna groźba delatorstwa i denuncjacji do Cezara. Musiała ta cezarofobia mieć swoje specjalne podłoże, które by ją tłumaczyło. Bo czy wystarcza na wytłumaczenie załamania się Piłata zwykłe przypomnienie mu prawa laesae maiestatis? Zanim odpowiemy „nie", należy uwzględnić jeszcze jedną okoliczność. Sięga ona wstecz aż do roku 19 po Chr., a jest nią sławne wypędzenie żydów z Rzymu [1].

Współczesny wypadkom Filon przypisał winę tego zarządzenia Sejanowi, „qui universim gentem Judaeorum deperdendam exposcebat" [2]. Na podstawie Filona wnioskuje się również, że Tyberiusz pozostawał pod całkowitym wpływem Sejana w sprawie żydowskiej aż do roku 31, a dopiero po śmierci tego antysemity miał Tyberiusz życzliwie ustosunkować się do żydów [3]. Po Valerusie Gratusie, rządzącym łagodnie przez 11 lat w Judei (żadnych bowiem skarg na niego nie spotykamy ani u Filona ani u Józefa Flawiusza), serdecznie nienawidzący żydów Sejan zdołał postarać się dla Judei o odpowiedniego do panującego kursu antyżydowskiego prokuratora. Liczne odtąd skargi i żale żydów na ich hegemona Poncjusza Piłata mogły tylko utwierdzić Sejana co do jego znakomitego wyboru oraz przekonać, że Piłat był the right man on the right place. Wszystkie ekscesy i... psoty antyżydowskie tak długo uchodziły Piłatowi, jak długo przemożny Sejan rządził w imieniu Tyberiusza w Rzymie. Piłat czuł się arcypewny. Wtedy nie odważył

---

[1] Por. Schürer E. Geschichte d. jüd. Volkes [4] III. 60nn.

[2] Por. Schürer E. Gesch. d. jüd. Volkes [4] III, 61 uw. 87. Sejan wraz ze Saturninem, mężem owej przez 4 żydów oszukanej Fulvii, przyczynili się do wypędzenia żydów z Rzymu.

[3] Por. Schürer E. dz. c. III, 492 uw. 147. Philo, Leg. ad Gaium, 38.

się nikt skarżyć na Piłata. Nawet synowie Heroda! Wtedy za wniesienie do Jerozolimy (Filon: do świątyni) insygniów wojskowych, opatrzonych w portrety Tyberiusza, i przez to obrażających uczucia religijne żydów nie ważyli się żydzi skarżyć Piłata w Rzymie, ale tłumnie tylko udali się do Cezarei, aby prosić o zmianę postanowienia [1]. Za umieszczenie zaś złotych tylko wotywnych tarcz z imieniem Tyberiusza na dziedzińcu pałacu Heroda (a musiał ten kosztowny akt hołdowniczy Piłata mieć jakiś głębszy powód polityczny...; bardzo słusznie umieszcza Schürer ten wypadek na czas po ...śmierci Sejana) [2] odważyli się już wkroczyć i interweniować u Tyberiusza politycznie dobrze orientujący się 4 synowie Heroda. Dyplomatyczne rozstrzygnięcie zatargu przez nakaz usunięcia tablic wotywnych do Cezarei było widocznym zwycięstwem żydów a pierwszą oznaką braku Sejana w Rzymie [3].

A teraz główne pytanie: Czy cezarofobia, której dał dowód Poncjusz Piłat w czasie procesu Jezusa Chrystusa, przypadła na czas przed czy po śmierci Sejana? Odpowiedź sama się narzuca: tylko po śmierci. Przed śmiercią bowiem, gdy znaczenie i wpływy Sejana na Tyberiusza dochodziły do szczytu, ani żydzi nie odważyli by się bezkarnie Piłata straszyć obrazą majestatu, ani Piłat nie był by tak łatwo i tak niehonorowo od swojego postanowienia dał się odwieść. Po śmierci zaś Sejana, w okresie ścigania i tępienia wszystkiego, co jakikolwiek miało związek ze Sejanem, gdy najwpływowsze dotychczas w państwie osoby albo rozstać musiały się ze życiem albo zapełniały więzienia, wtedy i groźba: „Si hunc dimittis, non es amicus Caesaris" była naprawdę strasznym pociskiem, wyrzuconym z precyzyjną dokładnością w stronę sejanowej kreatury. Piłat czuł to dobrze, że został storpedowany bronią, pochodzącą od najwyż-

---

[1] Jos. Fl. Ant. 18, 3, 1. Bell. Jud. 2, 9, 2nn.

[2] Schürer E. dz. c. I, 492, uw. 147.

[3] Philo, Leg. ad Gaium, 48. Przytym zaznacza Filon, iż postępek Piłata wzbudzić miał w Tyberiuszu niezadowolenie najwyższe. Por. Schürer E. dz. c. I, 429.

szych mózgów żydowskich, które już wiedziały o zmianie nastrojów Tyberiusza w stosunku do żydów. Zrozumiał również, dlaczego oskarżenie sformułowano: Hunc invenimus ...dicentem, se Christum *regem* esse (Łk. 23, 2). Formalny nacisk w oskarżaniu Chrystusa przed Poncjuszem Piłatem, namiestnikiem cesarskim, położono świadomie i z premedytacją na najczulszej w tych dniach nucie. Przecież cały świat ówczesny przeżywał jeszcze tragiczną sensację, a konwulsyjne wstrząsy raz po raz targały całym kolosem państwa rzymskiego po (jak piorun z pogodnego nieba spadłej) nagłej, błyskawicznej katastrofie i śmierci spiskującego przeciwko Tyberiuszowi pretendenta do tronu Sejana. I dlatego ten uporczywie się powtarzający motyw „króla" w procesie Chrystusowym ma swoją specjalną i groźną wymowę na tle współczesnych zdarzeń i okrucieństw. Natarczywość tego motywu króla rzuca się w oczy: pierwsze pytanie było zadane Jezusowi przez Piłata o to, czy jest królem. Wie o tym coś soldateska, skoro urządza sobie na dziedzińcu zabawę w ...króla żydowskiego: Ave Rex Judaeorum [1]. Upokorzony przez żydów Piłat pokrywa swoje upokorzenie drwinami Ecce rex vester.., Regem vestrum crucifigam? Nie bez szczególnego znaczenia jest natychmiastowe, praworządne przyznawanie się do Tyberiusza; Non habemus regem nisi Caesarem (J. 19, 14n). Motyw króla znalazł się nad szubienicą krzyża wypisany, jak również rozbrzmiewał w szyderstwach, skierowanych do nagiego i skrwawionego Ciała Zbawiciela z pod szubienicy: Si rex Israel est... [2]. Król-samozwaniec, pretendent do królestwa w państwie rzymskim, toć to crimen laesae maiestatis! W atmosferze zaś odkrycia spisku sejanowego takie crimen nie mogło ujść bezkarnie. Bezkarnie tym mniej nie uszło by Piłatowi nieukaranie pretendenta: Si hunc dimittis non es amicus Caesaris... Piłat pojął to w lot, że stoi wobec alternatywy dwóch śmierci. Wolał ratować swoje życie a skazać na śmierć wbrew swej woli

---

[1] Mt. 27, 24; Mk. 15, 18; J. 19, 3.
[2] Mt. 27, 42; Mk. 15, 32; Łk 23, 37.

Człowieka, o którego jednak niewinności pozostał nadal najzupełniej przekonany. I dlatego, umywając ręce, rzekł: „Nie winienem ja krwi tego *sprawiedliwego*". Mt. 27, 24. Takim jest tło Piłatowej cezarofobii.

Cała podłość w skazaniu na śmierć Człowieka niewinnego jest po stronie zajadłej starszyzny żydowskiej, która, świadomą będąc zmiany kursu politycznego u najwyższych czynników państwa rzymskiego, umiała doskonale wyzyskać dla swoich celów ówczesną koniunkturę polityczną. Piłat zaś, ratując jako sejanianin swoje życie przed najgorszego gatunku delatorami a skazując na ukrzyżowanie „tego Sprawiedliwego", nie wykazał wprawdzie cnoty sprawiedliwości ...heroicznej, jakiej wymagać będziemy zawsze od sędziów, podłym jednak nie był! [1].

Ks. Jan Mazerski S. S.

Kraków

---

[1] Obszerniejsze opracowanie powyższej tezy, a zwłaszcza wyciągnięcia z niej konsekwencji chronologicznych celem sprecyzowania niepewnej dotąd daty roku i dnia śmierci Chrystusa Pana ma zamiar autor napisać w niedługim czasie.

Myśli społeczne w liście św. Jakuba[1]

PRZEDMOWA.

Problem bogactwa i ubóstwa istniał od wieków wśród ludzkości. Od wieków też walczą ubodzy o wydobycie się z pod jarzma bogatych, o umożliwienie sobie lepszych warunków życia i o zapewnienie sobie lepszej przyszłości. Dzisiaj walka klasowa między bogatymi a ubogimi rozgorzała w sposób dotąd niebywały i grozi wprost zawaleniem się dotychczasowego ustroju społecznego, który, zdaniem warstw upośledzonych, oparty jest na niesprawiedliwości, krzyczącej o pomstę do nieba. Europę, ongiś chrześcijańską a od czasów Odrodzenia coraz bardziej pogańską, zdaje się czekać nieuchronna zagłada ze strony roznamiętnionych tłumów, żądnych krwawej zemsty za swe prawdziwe czy urojone krzy-

---

[1] Literatura. a) Dzieła katolickie:

Bardenhewer Otto, Der Brief des heil. Jakobus, Freiburg i. Br. 1928.
Bartmann Bernhard, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung, Freiburg im Br. 1897. (Biblische Studien II, 1.).
Belser Joh., Die Epistel des heil. Jakobus, Freiburg im Br. 1909.
Cammerlynck A., Commentarius in epistolas catholicas, 5 wyd. Brugis 1909.
Chaine J., L'Epitre de Saint Jacques, Paris 1927.
Eberharter Andreas, Die soziale und pol. Wirksamkeit des alttest. Prophetentums, Salzburg 1926.
Meinertz Max., Der Jakobusbrief wyd. 4, Bonn 1932.
Meinertz M., Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung, Freiburg im Br. 1905. (Bibl. St. X, 1-3).
Messmer Alois, Erklärung des Jakobusbriefes, Brixen u. Linz 1863.
Peters Norbert. Die soziale Fürsorge im Alten Testament, Paderborn 1936.
Rohr Ignaz, Die soziale Frage und das N. T., Münster i. W. 1930.
Schegg Peter, Der katholische Brief des Jakobus, München 1883.
Soiron Thaddäus, Der Brief des hl. Jakobus homiletisch für die Gegenwart erklärt (Kirche und Kanzel, Paderborn 1930 s.
Steinmann Alphons, Jesus und die soziale Frage, Paderborn 1920.
Trenkle Fr., Der Brief des hl. Jakobus, Freiburg im Br. 1894.
Walter Fr., Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit, Fr. i Br. 1900.

wody, które znosić musiały w ciągu wieków ze strony swych nieludzkich wyzyskiwaczy.

Kościół katolicki nie może przypatrywać się spokojnie tej gigantycznej walce o panowanie nad światem, gdyż zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że w ostatecznym wyniku przynieść ona może ludzkości tylko nędzę i ruinę tak materialną jak duchową. Rzecz jasna, że Kościół w rzeczach czysto gospodarczych i ekonomicznych nie zabiera z reguły głosu i nie daje wskazówek rządom państw, jak dla dobra narodów regulować mają sprawy czysto doczesne, bo to nie wchodzi w zakres powierzonego Mu przez jego Boskiego Założyciela zadania; obowiązkiem Jego jednak jest dążyć wedle sił do uspokojenia umysłów ludzkich przez wprowadzenie w społeczeństwo ducha Chrystusowego i do zaszczepienia w nim najważniejszych i podstawowych cnót chrześcijańskich, którymi są nadnaturalna miłość Boga i bliźniego. Dla wierzącego katolika jest rzeczą niewątpliwą i bezwzględnie pewną, że tylko panowanie Chrystusa w narodach i społeczeństwach może dzisiejszej ludzkości przywrócić utraconą skutkiem odstępstwa od wiary równowagę i doprowadzić do zgodnego współżycia między narodami i poszczególnymi klasami społeczeństwa.

---

b) Dzieła akatolickie:

Beyschlag Willibald, Der Brief des Jakobus, Göttingen 1897.
Causse A., Les „Pauvres" d'Israel, Strassbourg-Paris 1922.
Dibelius Martin, Der Brief des Jakobus, wyd. 7. Göttingen 1921 (Kritisch-exeg. Kommentar über das N. T.)
Feine Paul, Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen, Eisenach 1893.
Hauck Fr., Der Brief des Jakobus, Leipzig 1926.
Herrmann Joh., Die soziale Predigt der Propheten, Berlin 1911.
Kautsky Karl, Der Ursprung des Christentums, Stuttgart 1908.
Lohmeyer Ernst, Soziale Fragen im Urchristentum, Leipzig 1921.
Marty Jacques, L'Epitre de Jacques, Paris 1935.
Schmidt W. G., Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes, Leipzig 1869.
Windisch Hans, Die katholischen Briefe, wyd. 2, Tübingen 1930.
Zahn Theodor, Die soziale Frage und die innere Mission nach dem Brief des Jakobus (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 3 Aufl. Leipzig 1908, s. 93-115).

Do zakładania królestwa Bożego na ziemi, w którym obok miłości Boga i bliźniego panować będzie także sprawiedliwość społeczna, powołani są wszyscy prawdziwi uczniowie Chrystusa, a w szczególności kapłani katoliccy. Praca nasza na tym polu będzie jednak tylko wówczas prawdziwie skuteczna, jeśli wpierw poznamy dobrze naukę i ducha Chrystusa i według niego będziemy w życiu szczerze postępowali. Najlepszym zaś środkiem poznania ducha naszego Zbawcy to ciągłe badanie Jego nauki zawartej w Ewangeliach. W nich bowiem, a zwłaszcza w mowie na Górze pouczył nas, między innymi, jak należy zapatrywać się na dobra doczesne i jak ich należy używać, by nie stały się przeszkodą w uzyskaniu ostatecznego celu i wiecznej szczęśliwości w niebie.

Poza Ewangeliami, które, rzecz jasna, najlepiej odzwierciedlają nam naukę Chrystusa Pana nie tylko w stosunku do Boga i bliźnich, ale także w stosunku do dóbr ziemskich, znajdują się także w pismach apostolskich piękne i cenne uwagi, odnoszące się do uregulowania życia na tym świecie. Z pośród uczniów Chrystusa Pana, którzy pozostawili po sobie pisma, najwięcej stosunkowo problemem bogactwa i ubóstwa oraz stosunkiem bogatych do ubogich zajmował się św. Jakub, biskup jerozolimski. On to w jednym z siedmiu listów katolickich, który tradycja katolicka jemu przypisuje, porusza na kilku miejscach sprawę bogatych i ubogich, czyli innymi słowy omawia sprawę społeczną tak, jak ona się przedstawiała w połowie pierwszego wieku po Chrystusie.

Ponieważ problem społeczny ma dzisiaj wyjątkowe znaczenie i wszyscy, czy chcemy czy nie chcemy, musimy się nim interesować, dlatego postanowiłem przypatrzyć mu się nieco bliżej ze stanowiska religijno-biblijnego. W tym też celu w pierwszej części niniejszego artykułu wyjaśnię dokładniej te teksty z listu św. Jakuba, w których biskup jerozolimski dotknął sprawy bogactwa i ubóstwa, w drugiej natomiast wskażę na źródła nauki społecznej wielkiego Apostoła judeochrześcijan, którego Apostoł Narodów nie wahał się nazwać jednym z trzech filarów pierwotnego kościoła chrześcijańskiego. (Gal. 2, 9).

CZĘŚĆ PIERWSZA

Rozdział I.

Uwagi wstępne o liście św. Jakuba.

Św. Jakub dotykał w swym liście, jak to zobaczymy poniżej, kilkakrotnie sprawy bogatych i ubogich, okazując przy tej sposobności tym ostatnim swą szczególniejszą przyjaźń i sympatię. Zanim przystąpię do szczegółowego wyjaśnienia ustępów o charakterze społecznym w piśmie pierwszego biskupa jerozolimskiego, pragnę wpierw zwrócić uwagę Czytelnika na pewne wiadomości wstępne, związane z powstaniem listu Jakubowego, od których w znacznej mierze zależeć będzie właściwe zrozumienie jego wytycznych myśli w sprawie społecznej.

Na czoło zagadnień wstępnych wysuwa się przede wszystkim osoba autora listu, który egzegeza katolicka zgodnie z pierwotną tradycją chrześcijańską, sięgającą końca 2 w. po Chr., przypisuje Jakubowi, biskupowi jerozolimskiemu, pochodzącemu z bliskiego otoczenia Zbawiciela. (Mt. 13, 55; Mk. 6, 3). Jakub nie był jednak, jak to dziś powszechnie przyjmuje egzegeza racjonalistyczna, bratem Pańskim w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż Matka Najświętsza nie miała poza Jezusem żadnych dzieci zrodzonych z Józefa, lecz był bliskim krewnym Zbawiciela czy to ze strony św. Józefa albo raczej ze strony M. N. czyli innymi słowy Jakub był bratem ciotecznym Chrystusa Pana, a nie Jego bratem cielesnym. Według egzegetów Kościoła łacińskiego Jakub, brat Pański i biskup jerozolimski, był zarazem Apostołem, należącym do grona dwunastu najbliższych uczniów Chrystusa. Natomiast w Kościele wschodnim autor listu, znanego pod imieniem św. Jakuba, nie był Apostołem, lecz tylko krewnym Pańskim i biskupem jerozolimskim. Za tym poglądem idzie większość egzegetów protestanckich, którzy przyjmują autentyczność listu.

Znaczna część egzegetów z obozu racjonalistycznego nie chce uznać tego listu za dzieło Jakubowe, lecz uważa go za

apokryf, pochodzący z końca 1 w. albo nawet z 2 w. po Chr. Trudności, wysuwane przeciw autentyczności listu Jakuba przez krytykę racjonalistyczną, mają wprawdzie na pierwszy rzut oka pewne pozory słuszności, ale po bliższym ich zbadaniu należy je stanowczo odrzucić jako bezpodstawne. Tak więc, według jednomyślnej opinii egzegetów katolickich autorem omawianego przez nas listu był Jakub Apostoł, syn Alfeusza, brat Pański i biskup jerozolimski. Musiał on posiadać specjalne zalety ducha, jeśli Apostołowie na rozkaz samego Zbawiciela powierzyli mu troskę nad pierwszą gminą chrześcijańską w Jerozolimie. W osobie Jakuba pragnęło pierwotne chrześcijaństwo zachować do pewnego stopnia związek z Jezusem, swym Boskim Założycielem. Jakub objął więc po Jezusie kierownictwo chrześcijan jerozolimskich, nawróconych z żydowstwa. Stanowisko jego w Jerozolimie wśród wrogich mu hierarchów żydowskich było niewątpliwie bardzo trudne i narażone na wiele przykrości i niebezpieczeństw. Jakub umiał jednak swą pobożnością i przywiązaniem do Zakonu pozyskać sobie względy i szacunek nie tylko wśród nawróconych chrześcijan, ale także wśród niewiernych żydów, o których nawrócenie modlił się bez przestanku aż do chwili swej męczeńskiej śmierci w r. 62 (?) po Chr. Dla Jakuba głównym terenem misyjnym była przede wszystkim Jerozolima, gdzie też stale przebywał, jak to wynika z Dziejów Apostolskich i listu do Galatów. Nie ograniczał się jednak Jakub w swej działalności misyjnej do żydów jerozolimskich; on w gorliwości swej o zbawienie swych rodaków szedł dalej poza granice swej najbliższej ojczyzny i przy nadarzającej się sposobności oddziaływał gorącym słowem także na tych z pośród swych współziomków, którzy z okazji świąt przychodzili do świątyni jerozolimskiej i stykali się tam z pobożnymi wyznawcami Chrystusa. Dodać należy, że gmina jerozolimska, której przez blisko 30 lat przewodził świątobliwy Jakub, brat Pański, otrzymała w spadku po swym Boskim Założycielu z jednej strony wielkie ubóstwo, a z drugiej ducha wielkiej miłości braterskiej i ofiarności na cele społeczne nawróconych braci.

„A mnóstwa wierzących było serce jedno i dusza jedna; nikt też z nich tego, co posiadał, swoim nie nazywał, lecz było im wszystko wspólne"... i nie było między nimi nikogo w niedostatku... (Dzieje Ap. 4, 32. 34).

Gminie jerozolimskiej towarzyszyło w dalszym jej rozwoju zawsze ubóstwo, a nieraz może i głód zaglądał w oczy pobożnym wyznawcom Chrystusa. (Dzieje Ap. 11, 27nn). Z Dziejów Ap. i z listów Pawłowych dowiadujemy się, że wielki Apostoł Narodów, zgodnie z umową zawartą z Piotrem, Jakubem i Janem (Gal. 2, 10), zbierał pilnie składki na biednych chrześcijan jerozolimskich w gminach przez siebie założonych. (Rzym. 15, 24nn. II Kor. 8-9).

Jakub, jako bliski krewny Jezusa i Jego apostoł, znał doskonale naukę swego Mistrza o bogactwie i ubóstwie, wiedział on również o tym dobrze, że Bóg w nowej ekonomii zbawienia ubogich przede wszystkim wybrał na dziedziców królestwa swego, które Chrystus przyszedł założyć na ziemi. Nic też dziwnego, że jako biskup i jako Apostoł Chrystusów pragnął w swych wiernych zaszczepić ideał ubóstwa i zachęcić ich do naśladowania Zbawiciela w tej właśnie cnocie. A nie było to rzeczą łatwą nawet dla chrześcijan, pochodzących na ogół z warstw biedniejszych i przyzwyczajonych do znoszenia ubóstwa od swej młodości. Biskup jerozolimski pragnął całą duszą, by jego wierni nie tylko znosili ubóstwo jako twardy dopust Boży, lecz by je prawdziwie cenili i kochali, jak przystało na wiernych uczniów ubogiego Zbawcy, który będąc bogatym dla naszego zbawienia stał się ubogim. (II Kor. 8, 9). Nieraz więc pod adresem wiernych jerozolimskich padały z ust Jakuba słowa zachęty do znoszenia ubóstwa jako drogocennego daru Bożego, który zabezpieczał im już tu na ziemi zdobycie królestwa niebieskiego. Dla Jakuba posiadanie wiary Chrystusowej, połączonej co prawda z niedostatkiem, znaczyło stokroć więcej niż opływanie w dobra doczesne, które zazwyczaj zagradzają ludziom drogę do prawdziwego szczęścia w niebie. Dlatego też upominał gorąco swych wiernych, by mimo ucisków i udręczeń, płynących z ubóstwa, nie upadali na duchu, lecz by trwali

w wierze Chrystusowej. W swej pracy apostolskiej nie zapominał Jakub także o wiernych chrześcijanach, nawróconych z żydostwa a mieszkających poza Jerozolimą i poza Palestyną. Dość wcześnie bowiem rozszerzyło się chrześcijaństwo poza właściwą Palestynę także do Zajordania i do Syrii. Ponieważ w gminach chrześcijańskich, istniejących poza Palestyną t.j. w tak zwanym „rozprószeniu", powstały z biegiem czasu różne braki i nadużycia na polu moralnym, dlatego Jakub uważał za swój obowiązek zwrócić się do nich z pasterskim upomnieniem oraz braterską radą i wskazówką.

Z treści listu, w którym Jakub zachęca wiernych do odwagi, ufności i wytrwałości, wynika, że czytelnicy doznawali przeróżnych utrapień ze strony niewierzących żydów, którzy dopuszczali się różnych gwałtów na biednych wyznawcach Chrystusowych, ciągnęli ich przed swe sądy i lżyli imieniowi Jezusowemu. Pod wpływem prześladowań chrześcijanie popadali nieraz w pokusy; zamiast trwać w żywej wierze i prosić Boga o prawdziwą mądrość upadali na duchu, skutkiem czego zachodziła nawet obawa odstępstwa od zasad Ewangelii.

Widok bogatych, opływających w dostatki, wywoływał u niektórych chrześcijan zazdrość, niezadowolenie a nawet nienawiść względem bogatych ciemiężców. Ubóstwo, bieda, poniżenie i prześladowanie stawały się w ich oczach nie tylko czymś nieznośnym i bolesnym, ale także hańbiącym i ubliżającym ich godności. W takim położeniu zaczęli się wierni starać o względy możnych tego świata kosztem szlachetnej ambicji chrześcijańskiej. Poza tym wielu z chrześcijan zapominało o wykonywaniu dobrych uczynków, a całe swe zbawienie przypisywali jedynie wierze.

Gminy chrześcijańskie, do których Jakub skierował swój list, osłabły już w swej pierwotnej gorliwości; nie widać było wśród nich dążenia do doskonałości chrześcijańskiej; niektórzy z judeochrześcijan narzucali się na nauczycieli drugich, grzeszyli językiem, niemiłosiernie sądzili drugich, niepotrzebnie się przysięgali, wynosili się ze swej wiary itp. Należało zatem wspomnianym brakom i niedomaganiom za-

radzić, gdyż w przeciwnym razie mogło gminom judeochrześcijańskim zagrozić poważniejsze niebezpieczeństwo, które w ostatecznym swym wyniku mogło sprowadzić odstępstwo od wiary Chrystusowej. Jakub, któremu na sercu leżało zbawienie wszystkich judeochrześcijan, napisał pod wpływem wiadomości otrzymanych z gmin pozapalestyńskich list okólny do wiernych nawróconych z żydostwa. W liście tym, podobnym do listów pasterskich biskupów katolickich, udzielił Jakub wiernym wskazówek do wytrwania w wierze mimo przeróżnych przeciwności i zachęcił ich do okazywania wiary przez dobre uczynki. Między innymi pouczył on także swych wiernych, jak mają zapatrywać się na ubóstwo i bogactwo ze stanowiska wiary chrześcijańskiej.

Na zakończenie uwag wstępnych, odnoszących się do powstania listu Jakuba, pozostaje nam jeszcze odpowiedź na jedno pytanie, a mianowicie: kiedy biskup jerozolimski napisał swój list do judeochrześcijan w diasporze? Egzegeci katoliccy, opierając się na danych listu, przyjmują jako datę jego powstania albo lata 58-62 tj. między czasem powstania listu do Rzymian a śmiercią Jakuba w r. 62 albo lata 44-48 tj. po śmierci Jakuba Większego a przed soborem jerozolimskim. Za późniejszą datą opowiedziała się większość egzegetów katolickich, którzy za św. Augustynem przyjmują pewnego rodzaju zależność św. Jakuba od św. Pawła w sprawie jego nauki o usprawiedliwieniu z wiary bez uczynków zakonu. O ile więc Jakub w r. 2, 15nn. pośrednio czy bezpośrednio korzystał z listu do Rzymian (3, 28), to w takim razie należy przyjąć datę późniejszą. Ponieważ jednak zależność Jakuba od Pawła nie jest bezwzględnie pewna, dlatego wielu egzegetów protestanckich a z katolickich Schegg, Belser i Meinertz sądzą, że list Jakuba powstać musiał przed soborem jerozolimskim, w latach 44-48 po Chr. Za wcześniejszą datą listu przemawia między innymi prosta i nierozwinięta jeszcze teologia, zawarta w liście Jakuba, która, zdaniem zwolenników tego zapatrywania, jest nie do pomyślenia po listach Pawłowych, natomiast jest tylko możliwa przed listami wielkiego Apostoła Narodów. List zatem powstać musiał

w tym czasie, kiedy stosunek między judeochrześcijanami i nawróconymi z pogan nie stanowił jeszcze żadnego problemu, czyli innymi słowy przed powstaniem gmin chrześcijańskich w świecie grecko-rzymskim. Przed soborem jerozolimskim istniały jeszcze poza Palestyną w sąsiedniej Syrii gminy, złożone w przeważnej części z judeochrześcijan. Po pracach zaś misyjnych św. Pawła stosunki w gminach chrześcijańskich się zmieniły, i odtąd element pogańsko-hellenistyczny stał się przeważającym w gminach chrześcijańskich. Ponieważ treść listu Jakuba wskazuje wyraźnie na judeochrześcijan jako jego czytelników, i nie ma w nim śladu współżycia judeochrześcijan z chrześcijanami, nawróconymi z pogan, nie ma w nim również wzmianki o dekrecie soboru jerozolimskiego, normującym wzajemne stosunki między judeochrześcijanami a chrześcijanami nawróconymi z pogan, przeto opinia tych biblistów, którzy wypowiedzieli się za datą wcześniejszą, nie jest, mym zdaniem, pozbawioną cech prawdopodobieństwa. Jest jednak rzeczą nader wątpliwą, czy uda się kiedykolwiek egzegetom ustalić właściwą datę powstania listu św. Jakuba. Dla biblistów katolickich, uznających w myśl tradycji autentyczność listu, pozostaną do wyboru, już to data późniejsza, prawie powszechnie w obozie katolickim przyjmowana, już to wcześniejsza, za którą przemawiają również dość silne argumenty, zaczerpnięte z krytyki wewnętrznej. Zresztą, jest to sprawa dla egzegezy listu bardziej drugorzędna, i dlatego nawet brak pewności w tym względzie nie może wpłynąć zasadniczo na jego rozumienie.

Rozdział II.

Objaśnienie ustępów społecznych w liście św. Jakuba.

R. 1, 9-11.

Wywyższenie ubogich a poniżenie bogatych.

Jakub w liście swym przemawia trzykrotnie za ubogimi a przeciw bogaczom, a mianowicie: *a)* r. 1, 9-11: *b)* r. 2, 1-13; *c)* r. 5, 1-6. Ponadto w r. 1, 27 i 2, 15-16 okazuje również swą

sympatię dla ubogich. W tych trzech ustępach wyjaśnił Jakub swój stosunek do bogatych i ubogich. Dla dokładnego zrozumienia treści wspomnianych tekstów należy wpierw ustalić, kogo św. Jakub rozumiał przez bogatych: czy chrześcijan, do których pisał swój list, czy też nienawróconych żydów? Zapatrywania egzegetów są podzielone co do tego punktu. I tak n.p. Zahn wszędzie w bogatych widzi chrześcijan, Meinertz natomiast uważa ich za nienawróconych żydów, wrogo odnoszących się do chrześcijan; niektórzy wreszcie (n.p. Bartmann) w r. 1, 9nn. uznaje w bogaczu brata tj. chrześcijanina, a w innych tekstach dopatruje się w bogatych żydów nienawróconych. Mnie najwięcej odpowiada zdanie Meinertza, i za nim też idę w egzegezie przytoczonych wyżej tekstów.

Pierwszy tekst społeczny w liście św. Jakuba w r. 1, 9-11 brzmi w przekładzie polskim jak następuje:

„Niechaj się chlubi brat ubogi w wywyższeniu swoim a bogaty w poniżeniu swoim, bo przeminie jako kwiat polny. Wzeszło bowiem słońce z żarem i wysuszyło trawę, a kwiat jej opadł i znikła piękność wyglądu jego: tak i bogaty uwiędnie w przedsięwzięciach swoich".

Bogactwa były zawsze dla ogółu ludzi czymś gorąco upragnionym, bo dają im niezależność i możność wygodnego życia. W społeczeństwie, wśród którego żyli pierwsi chrześcijanie, znajdowali się także bogaci, zwłaszcza między nienawróconymi żydami. Ci bogactwem i wypływającymi stąd wpływami dawali się nieraz we znaki ubogim chrześcijanom, przez co pobudzali w nich wątpliwości we wierze. Niejednemu bowiem chrześcijaninowi przychodziło na myśl, że wiara chrześcijańska nie musi być prawdziwa, jeśli dobra doczesne, świadczące, według poglądów żydowskich, o specjalnej miłości i przychylności Bożej, są udziałem niewierzących żydów, a tymczasem pobożni chrześcijanie znosić muszą ubóstwo i prześladowania ze strony możnych tego świata. Jakub, biskup jerozolimski, Apostoł i zwierzchnik judeochrześcijan, pragnął w swej trosce o dobro duchowe swych wiernych pomóc im do zwyciężenia tej niebezpiecznej po-

kusy, która mogła ich doprowadzić nawet do utraty wiary. Patrząc na bogactwo i ubóstwo w duchu wiary, nie myślał on wcale o zniesieniu nierówności dóbr i usunięciu w ogóle ubóstwa, które było powodem ciężkich wewnętrznych doświadczeń wśród jego wiernych, lecz wskazał im w swym liście na znikomość dóbr tego świata i na wzniosłość cnoty ubóstwa. Chrześcijanie nie mają wprawdzie majątków i dostatków i jako biedacy są przez bogatych poniżani i poniewierani, mają oni jednak, zamiast ziemskich skarbów, inne wartości natury duchowej, które ich wywyższają ponad bogatych. Mogą się zatem chrześcijanie ubodzy chlubić ze swego wywyższenia, którego stali się uczestnikami przez przyjęcie łaski chrztu świętego. Wspólne życie duchowe z Chrystusem i posiadanie Boga w swym sercu to istotny i niezniszczalny skarb chrześcijanina, którym bogaci poszczycić się nie mogą. Ci natomiast niech się chlubią i pysznią ze swej niskości albo raczej ze swej nędzoty, którą w rzeczywistości jest „mamona niesprawiedliwości" (Łk. 16, 9) (Meinertz), albo (jak chce Bardenhewer) bogaci niech się chlubią ze swego poniżenia, bo w rzeczywistości nie mogą się czego innego spodziewać. Bogactwa ich bowiem nie przedstawiają bezwzględnej i trwałej wartości, lecz są tylko czymś znikomym i przemijającym, jak kwiat polny, który po okresie deszczów zimowych pokrywa przez krótki czas pagórki i doliny Palestyny. Wystarczy jednak kilka godzin żaru południowego słońca (połączonego z wiatrem wschodnim), by piękny kwiat, bawiący oko i powonienie człowieka, stracił całą swą krasę i miłą woń, i stał się przydatnym jedynie na opał (Mt. 6, 30).

Ubóstwo, zdaniem Jakuba, nie powinno biednym chrześcijanom sprawiać przykrości ani ich poniżać w oczach drugich, gdyż nie kto inny, tylko sam Chrystus tak słowem jak przykładem uszlachetnił niejako cnotę ubóstwa tak bardzo dotąd pogardzaną w oczach świata. Jeśli więc chrześcijanin ubogi pamiętać będzie o prawdziwym wywyższeniu swoim przez naśladowanie ubogiego Chrystusa, a nadto jeśli uprzytomni sobie całą znikomość bogactw doczesnych, to konsekwentnie nie będzie ich drugim zazdrościł. Marne i zni-

kome jak kwiat polny na wiosnę, nie mogą one dać człowiekowi trwałego szczęścia i prawdziwego zadowolenia.

Pamięć o znikomości dóbr doczesnych i wzniosłości cnoty ubóstwa, to zaiste wielka mądrość życiowa i tej mądrości pragnął Jakub nauczyć swych czytelników w powyżej objaśnionych wierszach. Chciał on w tych krótkich lecz jędrnych słowach przypomnieć swym wiernym to, czego uczył również wielki Apostoł Narodów, że wszelkie uciski i utrapienia tego świata, płynące z braku majątku i bogactw, nie są godne przyszłej chwały, która się w nas ma objawić. (Rzym. 8, 18).

Grzechem jest kierowanie się względami na osoby bogate.

R. 2, 1—13.

„Bracia moi, czyż wy posiadacie jeszcze wiarę w Pana naszego Jezusa Chrystusa uwielbionego, jeśli oglądacie się na ludzi? Gdyby bowiem na zebranie wasze (do synagogi waszej) przyszedł mąż ze złotym pierścieniem na palcu i we wspaniałej szacie, a wszedłby również ubogi w wytartym odzieniu, a wy zwracając uwagę na tego, który ma wspaniałą szatę, powiedzielibyście mu: Ty usiądź sobie tutaj wygodnie! natomiast biedakowi: ty stań albo siądź sobie u nóg moich! Czyż to słusznie, że taką różnicę robicie u siebie i czyż sąd wasz nie pochodzi ze złych myśli? Słuchajcie, moi ukochani bracia! Czyż Bóg nie wybrał ubogich w oczach świata, aby byli bogatymi w wierze i dziedzicami królestwa, które przyobiecał tym, co go miłują? Wy zaś znieważyliście ubogiego. Bo czyż to właśnie nie bogaci uciskają was przemocą i czyż to nie oni ciągną was przed sądy? Czyż to nie oni bluźnią pięknemu Imieniowi, od którego wy nazwani zostaliście?

Jeśli jednak Zakon królewski wypełniacie według Pisma: Będziesz miłował bliźniego swego jak samego siebie, dobrze czynicie. Lecz jeśli kierujecie się względami na osoby, popełniacie grzech i sam Zakon potępia was jako przestępców. Kto bowiem zachowuje cały Zakon a występuje przeciw jednemu przykazaniu, ten stał się winnym wszystkich. Albo-

wiem ten, który powiedział „nie cudzołóż“, powiedział też „nie zabijaj“! Jeślibyś zaś nie cudzołożył ale zabijał, stałeś się przestępcą Zakonu. Tak mówcie i tak postępujcie, jak ci, co mają być sądzeni przez Zakon wolności. Albowiem sąd bez miłosierdzia czeka tego, który nie okazuje miłosierdzia. Ale miłosierdzie może z dumą spoglądać na sąd“.

Wzmianka o wdowach i sierotach w 1, 27, którym należy przychodzić z czynną pomocą, jeśli się chce podobać Bogu, skłoniła widocznie Jakuba do poruszenia w swym liście bardzo ważnej sprawy, posiadającej także wielkie znaczenie w dziedzinie społecznej, a mianowicie sprawy względów ludzkich. Biskup jerozolimski okazał się zasadniczym wrogiem okazywania względów ludzkich bogatym tj. wyróżniania bogatych kosztem ubogich, i dlatego też przestrzega surowo wiernych przed tą niewłaściwością, którą piętnuje wprost jako grzech przeciw miłości bliźniego. Postawił on więc najpierw tezę, że nie należy mieć względu na osoby, a następnie wyjaśnił ją na przykładzie, zaczerpniętym z rzeczywistości lub opartym tylko na prawdopodobieństwie. Pyta więc Apostoł wiernych: Bracia moi, czy wy macie jeszcze wiarę w Jezusa Chrystusa uwielbionego, jeśli wzgląd macie na osoby? Jak można z wiarą w chwalebny stan Jezusa uwielbionego łączyć wyszczególnienie człowieka bogatego z marnych, światowych względów? (Mainertz).

Następnie przedstawia Jakub scenę, która może nieraz miała miejsce na zebraniu wiernych. W pierwszych bowiem początkach chrześcijaństwa przychodzili na zebrania wiernych z ciekawości żydzi, którzy może okazywali pewną skłonność do przyjęcia chrztu. Wśród zjawiających się gości znajdowali się przeważnie biedni, a czasem ukazał się także jakiś majętniejszy żyd. Jego pierścień na palcu i kosztowna szata, w którą był przyodziany, robiła od razu wielkie wrażenie na biedniejszych chrześcijan. Celem pozyskania go dla chrześcijaństwa wyszczególniali zebrani na nabożeństwie wierni gościa bogatego, dając mu wygodniejsze siedzenie, podczas gdy biedny musiał się zadowolnić miejscem mniej wygodnym, a w każdym razie nie tak za-

szczytnym. Siedzenie bowiem na ziemi nie uchodziło na Wschodzie za coś ubliżającego. Uczniowie siedzieli zwyczajnie u stóp swych mistrzów. (Dzieje Ap. 22, 3). W naszym wypadku niewłaściwym jest tylko robienie różnicy na nabożeństwie między ubogim a bogatym celem pozyskania tego ostatniego dla chrześcijaństwa. Zdaniem Jakuba prawdziwy chrześcijanin, szanujący swą godność, nie powinien robić różnicy między bogatym a ubogim na niekorzyść ubogiego, bo ubogi w oczach Bożych ma większą wartość niż bogaty, który poza swym bogactwem nie posiada zazwyczaj wartości duchowych. Nie należy zatem sądzić ludzi według oznak czysto zewnętrznych, które przynosi za sobą bogactwo, lecz według ich wartości wewnętrznych. Więcej cenić bogatego tylko dla jego bogactwa, nie znając jego właściwej wartości, to bezbożność i wykroczenie wielkie przeciw prawu miłości. Przykazanie to zabrania gardzić bliźnim czy też faworyzować go li tylko dla zewnętrznego wyglądu.

Apostoł, zwalczając okazywanie względów bogaczom na nabożeństwach kościelnych, nie zamierzał bynajmniej ganić zwykłej grzeczności ubogich wobec bogatych; jego bolało tylko to, że biedny w porównaniu z bogatym przyjmowany był na nabożeństwie zimno, a może i lekceważąco; jemu przykro było, że chrześcijanie przy ocenie bogatego i ubogiego nie kierowali się prawdziwą miłością bliźniego, tj. motywem nadprzyrodzonym, lecz zupełnie ludzkim wyrachowaniem, które spodziewa się korzyści ze strony bogatego lub obawia się narazić bogatemu, by przypadkiem nie doznać od niego jakiejś szkody.

Kto w ocenie ludzi kieruje się wiarą a nie zimnym wyrachowaniem, ten zdaniem Jakuba powinien pamiętać o tym, że w chrześcijaństwie raczej biedni przed bogatymi powinni mieć pierwszeństwo, bo nie kto inny, tylko sam Bóg wybrał biedaków, by byli bogatymi w wierze i dziedzicami królestwa, które przyobiecał Swym miłośnikom. Kto zatem pogardliwie postępuje ze swym bliźnim dlatego, że ten ma niskie stanowisko społeczne, ten sprzeciwia się myślom Bo-

żym. Bóg bowiem nie bogatych, ale biedaków wybrał na dziedziców królestwa Swego, bo ci prawdziwie Go miłują, podczas gdy bogaci zapominają o Nim, zanurzając swój umysł i serce w doczesnej mamonie i dobrach tego świata. Rzecz jasna, że Jakub, zwracając się do ubogich, miał na myśli, podobnie jak Chrystus, ubogich w duchu to jest tych pobożnych z pośród ludu, którzy, poniżani i wzgardzani na ziemi, od Boga tylko oczekiwali pomocy i ratunku. Samo ubóstwo nie jest jeszcze oczywiście cnotą, ale złączone z wiarą prowadzi łatwiej do Boga niż bogactwo, które usidla człowieka i sprowadza go częstokroć na manowce grzechu. „Bo ci, co się chcą wzbogacić, wpadają (według nauki św. Pawła) w pokusy i sidła diabelskie i w wiele nierozumnych i szkodliwych pożądliwości, które pogrążają ludzi na zatracenie i zgubę. Bo korzeniem wszelkiego złego jest chciwość, której gdy się niektórzy oddali, zabłądzili w niewiarę i ściągnęli na siebie wiele cierpień“ (I Tym. 6, 9-10).

O niebezpieczeństwie, związanym z bogactwem, a także z zupełnym niedostatkiem czyli żebractwem, wiedział dobrze Mędrzec Pański i dlatego też tak błagał Boga; „żebractwa i bogactwa nie dawaj mi, daj tylko potrzeby do żywności mojej, bym snać nasycony nie był przywiedziony do zaprzania i nie rzekł: „Któż jest Pan?“ albo ubóstwem przyciśniony, nie jął się kradzieży i fałszywie nie przysięgał przez imię Boga mego“. (Przyp. 30, 8-9).

Chrześcijanie nie powinni zatem, zdaniem Jakuba, na swych zebraniach religijnych okazywać szczególniejszych względów bogatym i wyróżniać ich przed ubogimi, których Bóg wybrał na dziedziców Swego królestwa, bo takie postępowanie sprzeciwia się nie tylko prawdziwej mądrości Bożej i życiu z wiary, ale ubliża ich własnej godności. Przecież nie kto inny, tylko właśnie bogaci (żydzi), korzystając ze swego uprzywilejowanego stanowiska, prześladują ich, włoką ich przed sądy, a podczas rozpraw sądowych i przy innych sposobnościach bluźnią przeciw imieniowi Jezusa, które jest prawdziwie piękne, tak ze względu na naszego Zbawcę jak jego głębokie znaczenie (Fil. 2, 9).

Wiadomo nam, że żydzi niewierni szydzili sobie z imienia Jezusa, nazywali Go oszustem i złoczyńcą, podczas gdy w rzeczywistości jest On dla całej ludzkości prawdziwym Bogiem, Człowiekiem i Zbawcą. Już za czasów Szawła istniał zwyczaj w synagogach żydowskich bluźnienia Imieniowi Jezusa (Dzieje Ap. 18, 6; 26, 11). Tak samo było później za czasów św. Justyna i św. Hieronima (in Is. 5, 18 n.).

Jeśli więc bogaci żydzi chrześcijan w różny sposób prześladują, jeśli nadto, co gorsze, na swych zebraniach religijnych imię Jezusa bezczeszczą, to jasny stąd zdaniem Jakuba wniosek, że chrześcijanie tego rodzaju grzesznikom i wrogom Chrystusa nie powinni okazywać szczególniejszych względów. Ubodzy chrześcijanie powinni szanować raczej ubogich, bo ci w oczach Boga są więcej szacunku i miłości godni, niż bogaci, ufający tylko w swych dobrach doczesnych i wrogo nastawieni do chrześcijaństwa.

Ponieważ czytelnicy listu, jako judeochrześcijanie, byli wiernymi i gorliwymi wykonawcami Zakonu, dlatego Jakub powołuje się w dalszym ciągu swych wywodów na Prawo St. T., aby na jego podstawie wykazać im niesłuszność postępowania przy wyróżnianiu bogatych przed ubogimi. Argument Jakuba zaczerpnięty z Pisma św., nieomylnego słowa Bożego, posiadał dla judeochrześcijan decydujące znaczenie, i dlatego też musiał wywrzeć na nich największe wrażenie.

Zdaniem Jakuba, piętnowana przez niego stronniczość chrześcijan nie da się żadną miarą pogodzić z wiernym spełnianiem Zakonu.

Kto zatem chlubi się z gorliwego zachowywania Prawa, ten powinien o tym pamiętać, że nie może być Ono z niego zadowolone, jeśli w jednym tylko punkcie czyni w nim wyłom i nie przestrzega przykazania miłości. Jeśli zatem wierni w postępowaniu z drugimi kierują się prawdziwą nadnaturalną miłością, a nie przewrotnymi myślami, wypływającymi z zasad świata, to czynią dobrze, ale, jeśli wyróżniają bogatych kosztem ubogich, to popełniają grzech, gdyż występują przeciw Prawu, które zakazuje wyraźnie stronniczości (Por. Kapł. 19, 15; Ppr. 16, 19). Grzech

stronniczości jest, zdaniem Jakuba, nie tylko przekroczeniem jednego przykazania Prawa, ale przekroczeniem Prawa w ogóle. Prawo bowiem jest organiczną całością i nie dopuszcza żadnych wyjątków. Naruszenie jednego przykazania zawiera skutkiem zasady solidarności przewinienie przeciw wszystkim przykazaniom. Kto więc występuje przeciw jednemu przykazaniu, ten łamie właściwie całe Prawo, gdyż stawia się poza wolą Boga, od którego wszystkie przykazania pochodzą. Wierność w wykonywaniu Prawa nie może uchronić człowieka przed winą i karą za nieposłuszeństwo względem choćby jednego tylko przykazania. Wszystkie przykazania są wypływem jednej woli Bożej, stanowią jedną całość i dlatego tam, gdzie chodzi o miłość bliźniego, nie wolno robić żadnych wyjątków, czyli innymi słowy należy się wystrzegać wszelkiej stronniczości i względów na osoby, które są przeciwne Prawu Bożemu.

Dalszym t. j. z kolei czwartym argumentem, przemawiającym przeciw względom ludzkim, to sąd Boży, na którym każdy człowiek otrzyma odpowiednią nagrodę lub karę, stosownie do swych uczynków, spełnionych w ciągu życia. Pamięć o sprawiedliwym sądzie Bożym powinna wiernych odstraszyć od względów ludzkich i niewłaściwej stronniczości na rzecz bogatych, a zachęcić do wykonywania dzieł miłosierdzia względem ubogich. Sąd bowiem bez miłosierdzia będzie dla tych, którzy za życia nie okazywali drugim miłosierdzia. Kto jednak spełniał uczynki miłosierdzia i przychodził z pomocą ubogim, ten nie potrzebuje się lękać sądu Bożego. Jeśli bowiem z jednej strony sąd sprawiedliwy grozi człowiekowi wiecznym potępieniem za jego przewinienia, to z drugiej dzieła miłosierdzia mogą do pewnego stopnia uczynić zadość sprawiedliwości Bożej i wyjednać ostatecznie łaskę i przebaczenie. A więc tylko głupiec mógłby zapominać o uczynkach miłosierdzia względem ubogich, by przy ich pomocy zyskać sobie wiernego sprzymierzeńca i orędownika na sądzie Bożym. Sama wiara teoretyczna czyli, jak ją Jakub nazywa, wiara martwa (2, 17) nie ma żadnej wartości przed Bogiem. Natomiast „czyste i niepokalane

nabożeństwo przed Bogiem i Ojcem jest mieć pieczę o sierotach i wdowach, a samego siebie strzec od zmazy tego świata". (1, 27).

Z poprzedzających uwag św. Jakuba wynika jasno, że stronniczość na rzecz bogatych jest grzechem przeciw miłości bliźniego, za który czeka wiernych surowy sąd Boży. Przed wyrokiem sprawiedliwego Boga może wiernych ocalić jedynie miłosierdzie, okazywane biednym, zwłaszcza wdowom i sierotom.

Biada bogaczom.

R. 5, 1-6.

„A teraz, bogacze, płaczcie i narzekajcie na nędze wasze, które na was przyjdą. Bogactwo wasze zgniło, a szaty wasze mole zgryzły. Złoto wasze i srebro rdzą się pokryło, a rdza ich świadczyć będzie przeciw wam i pożre ciała wasze jako ogień. Zbieraliście sobie skarby w ostatnie dni. Oto rozlega się krzyk zatrzymanej przez was zapłaty robotników, którzy zżęli pola wasze, a głosy żniwiarzy doszły do uszu Pana Zastępów. Żyliście na ziemi w rozkoszach i rozpuście, utuczyliście serca wasze na dzień rzezi. Skazaliście na śmierć i zabiliście sprawiedliwego, a nie sprzeciwił się wam. Przeto bracia bądźcie cierpliwi aż do przyjścia Pana!"

W przytoczonym ustępie zwraca się Jakub do niesprawiedliwych bogaczy i wzywa ich do płaczu nad swym smutnym losem, który ich niebawem spotka, jako sprawiedliwa kara Boża za nadużywanie bogactw i brak wszelkiej sprawiedliwości wobec ubogich chrześcijan. Apostoł przemawia w tym miejscu tak silnie i groźnie do niewierzących bogaczy (trudno przyjąć, jak to czyni n. p. Chaine lub Zahn, by owymi niesprawiedliwymi bogaczami byli wierni należący do gmin chrześcijańskich), jak żaden z proroków St. T. Nigdzie w St. i N. T. nie czytamy tak gwałtownych słów potępienia skierowanych pod adresem bezbożnych i rozpustnych bogaczy, jak właśnie w przytoczonym tekście Jakuba. Przemówienie biskupa jerozolimskiego przypomina

nam styl proroków, przemawiających do narodów pogańskich (n. p. Iz. rr. 13-24). Jakub nie wzywa wcale twardych i nieużytych bogaczy do pokuty i poprawy, ale w proroczym natchnieniu przedstawia im zbliżający się gniew Boży za zbrodnie, dokonane przez nich przez nadużywanie bogactw na rozpustę i zbytki oraz przez karygodne wyzyskiwanie bezbronnych robotników. Najpierw więc wykazuje Jakub bogaczom całą znikomość ich wszelkiego rodzaju majątków, w których dotąd ufność swą zwykli byli pokładać. Na bogactwa ich składały się w pierwszym rzędzie płody ziemi, jak zboże i oliwa, zgromadzone w spichrzach, następnie drogocenne ubrania i wreszcie zapasy szlachetnego metalu, zabezpieczone przed ogniem i rabusiami. Żadne z wymienionych rodzajów bogactw nie są trwałe i wolne od skażenia i zepsucia. Ulega bowiem zepsuciu zboże, złożone na składach, mole gryzą cenne i wytworne ubrania bogaczy, które tak wielkie wrażenie robiły na biednych chrześcijanach (2, 2-3), a nawet złoto i srebro, które wydaje się być czymś najtrwalszym i najpewniejszym, ulegnie zniszczeniu skutkiem rdzy. W tym poetyckim obrazie, zaczerpniętym ze St. T., a nie odpowiadającym całkowicie rzeczywistości, chciał Jakub wskazać bogaczom, że nawet złoto i srebro, na które zawsze liczyli, w ostatniej chwili i w największej biedzie na sądzie Bożym im nic nie pomoże.

Bogaci, zdaniem Jakuba, godni są wszelkiego potępienia, bo pełni chciwości i skąpstwa nie chcieli przyjść z pomocą ubogim. Posiadali oni bogate plony z pól i drzew oliwnych, woleli jednak dopuścić do zniszczenia tychże, aniżeli ze zbywających darów Bożych nakarmić biednych; mieli wiele niepotrzebnych szat w swych skarbcach, woleli jednak, by mole je zniszczyły, niż by nagich przyodziać miały; posiadali wreszcie pełno złota i srebra w swych skrzyniach, nie użyli go jednak dla dobra ubogich i pokrzywdzonych robotników, lecz woleli dopuścić do zniszczenia swego bogactwa przez rdzę. Dlatego też ona (uosobiona) świadczyć kiedyś będzie przeciw twardości ich serca na sądzie Bożym. Nie znajdą oni wówczas przed Bogiem żadnego usprawiedliwie-

nia. Ta rdza nie tylko świadczyć będzie przeciw bogaczom, ale co więcej ona pożerać ich będzie jako ogień. Rdza bowiem obejmie do pewnego stopnia rolę sądu Bożego. W St. T. sąd przedstawiany był nieraz jako ogień pożerający. (Ps. 20, 10; Jud. 16, 21.

O wielkiej głupocie a zarazem o ciężkiej przewinie bogaczy świadczy dalej, zdaniem Jakuba, ta okoliczność, że nawet w ostatnich dniach tj. w czasie, kiedy sąd Boży już się zbliża, nie przestawali zbierać swych bogactw. Rychłego bowiem sądu Bożego spodziewali się pierwsi chrześcijanie razem z powtórnym przyjściem Chrystusa Pana na świat, które według ich nadziei nadejść miało w krótkim czasie.

Bogacze zasłużyli sobie na straszny sąd Boży, bo: 1) zatrzymywali zasłużoną zapłatę dziennym robotnikom, 2) bo żyli w zbytkach i rozpuście, 3) bo prześladowali sprawiedliwych (ubogich).

Pierwszy z tych grzechów zasługuje, zdaniem Jakuba, na specjalną i straszną karę Bożą. Należy on bowiem do tych grzechów natury społecznej, które w języku Biblii wołają o pomstę do nieba. Podobnie, jak ongiś głos krwi Abla, niewinnie zabitego przez Kaina, tak teraz krzyk pokrzywdzonych przez bogaczów robotników wznosi się do niebios i dochodzi z ziemi do uszu Pana Zastępów, tj. do Boga otoczonego licznymi hufcami aniołów, i powoduje straszną karę na niesprawiedliwych i bezlitosnych grzeszników. Bogacze, odmawiając zapłaty robotnikom za ich dzienną pracę, występowali przeciw prawu natury i przeciw wyraźnemu prawu Bożemu, zawartemu w Kapł. 19, 13 i Ppr. 24, 15, które nakazywało płacić robotnikowi każdego dnia przed zachodem słońca, by tym sposobem mógł zaspokoić swe codzienne potrzeby i nie musiał cierpieć głodu skutkiem zatrzymanego im wynagrodzenia. Bogatym zdawało się, że nikt się nie ujmie za pokrzywdzonym robotnikiem i że zbrodnia ich ujdzie im bezkarnie, tymczasem biedni i bezbronni robotnicy znaleźli sobie łaskawego opiekuna i mściciela swych krzywd w Bogu, który na bliskim sądzie odda każdemu według uczynków jego. Bogacze niesprawiedliwi, podobni do owego

bogacza ewangelicznego (Łuk. 12, 16nn.; 16, 19nn.), używali dóbr doczesnych, zdobytych krzywdą ludzką, na wygodne i rozpustne życie. Niebawem przyjdzie jednak na nich w dzień nadchodzącego sądu Bożego nagły, bolesny i haniebny koniec. Jak bydło jeszcze w tym dniu, kiedy idzie na rzeź, spokojnie żre paszę, tak bogaci hulają do ostatniej chwili nie przeczuwając wcale w swym zaślepieniu grożącej im na sądzie ostatecznej zguby.

Jedną z największych zbrodni, której dopuszczali się bogacze względem sprawiedliwych ubogich to nękanie ich procesami i sądami a nawet skazywanie ich na śmierć, czy to w znaczeniu dosłownym (życie bowiem obywatela nie przedstawiało dla nich wielkiej wartości) czy to przez pozbawianie robotników należnej im zapłaty, a tym samym skazywanie ich na powolną śmierć głodową. „Kto bowiem odejmuje chleb z potu, jest jako ten, co zabija bliźniego swego“. (Ekli 34, 26).

Bogaci w wykonywaniu zawodu sędziowskiego, który spoczywał w ich rękach, zapominali o tym, że władza ich pochodzi od Boga i że ją spełniają tylko w Jego imieniu, a więc powinni jej używać w obronie słabych i uciśnionych, a nie dla własnej korzyści. Za nadużycie władzy sędziowskiej spotkać ich musi surowy wyrok na sądzie Bożym.

Sprawiedliwy — ubogi nie sprzeciwił się bogaczom, gdyż nie mógł im się oprzeć z powodu braku siły, możnych przyjaciół, z powodu swej materialnej zależności od bogatych, a może z powodu swego pokojowego usposobienia.

Bogacze, jak widać ze słów św. Jakuba, dopuszczają się nadużyć wobec ludzi pozbawionych wszelkiej pomocy i zupełnie bezbronnych, dlatego też stosownie do wielkości swej zbrodni odpowiedzą przed sprawiedliwym sądem Boga. Biedni mogą zatem z ufnością spoglądać w przyszłość i czekać cierpliwie przyjścia Pana. Dla bogaczów niesprawiedliwych nie miał Jakub, jak widzieliśmy powyżej, najmniejszej wyrozumiałości, lecz wystąpił przeciw nim ze strasznymi groźbami niedalekiej kary Bożej. W słowach biskupa jerozolimskiego nie znaleźliśmy nic takiego, coby przypominało walkę

czynną i nawoływanie do rewolucji proletariackiej. Apostoł judeochrześcijan nie zachęcał wiernych do nienawiści i walki z niesprawiedliwymi bogaczami, lecz nawoływał ich do cierpliwości i ufności w karzącą sprawiedliwość Bożą wobec ich wyzyskiwaczy i ciemięzców. Jakub pamiętał o słowach Boga: „Mojać jest pomsta i ja oddam na czas“ (Ppr. 32, 35; Rzym. 12, 19), i dlatego Bogu oddał sąd nad bezbożnymi bogaczami, nieznającymi litości i miłosierdzia nad ubogimi chrześcijanami. Oczekiwanie przez Jakuba sprawiedliwego sądu i pomsty Bożej nad zwyrodniałymi i okrutnymi bogaczami nie ma nic wspólnego z nienawiścią klasową dzisiejszego proletariatu, który nie uznaje Boga i sam sobie chce wymierzyć sprawiedliwość nad niesprawiedliwymi kapitalistami.

Streszczenie uwag społecznych św. Jakuba.

Na podstawie przytoczonych tekstów społecznych św. Jakuba, które poddaliśmy szczegółowej egzegezie, możemy sobie przedstawić pokrótce jego pogląd na bogactwo i ubóstwo, i w ogóle na sprawę społeczną. Przede wszystkim wielki biskup jerozolimski pouczył w swym liście wiernych chrześcijan, pochodzących głównie ze sfer ubogich, że nie powinni bogatym zazdrościć ich majątków i dostatków, bo są niepewne i nietrwałe. Ubóstwo jest wprawdzie w oczach świata czymś przykrym, ale w świetle wiary jest ono czymś wzniosłym, a nawet pożądania godnym. Wszak Bóg biednych a nie bogatych powołał do Swego królestwa i przeznaczył na jego dziedziców. Ponieważ biedni chrześcijanie z szacunkiem a nawet z pewnego rodzaju służalczością odnosili się względem bogatych, występujących na zewnątrz w wystawnych szatach, dlatego Jakub zganił surowo ich postępowanie i wykazał im, że okazywanie szczególniejszych względów bogaczom kosztem ubogich jest grzechem przeciw miłości bliźniego i zasługuje na karę Bożą. Wreszcie w r. 5, 1—6 wskazał Autor listu w tonie proroków starozakonnych na straszne kary, które czekają na sądzie Bożym

niesprawiedliwych bogaczy, prześladujących ubogich chrześcijan.

Poza tymi uwagami, dotyczącymi bogatych bezbożników i ubogich pobożnych chrześcijan, znajdujemy w liście Jakuba gorącą zachętę do czynnej miłości bliźniego, a w szczególności do miłosierdzia względem najbardziej pomocy potrzebujących t. j. względem wdów i sierót. Prawdziwa bowiem pobożność, według Jakuba, nie polega na samych obrzędach religijnych, ale na czynnym miłosierdziu i unikaniu skażenia grzechami tego świata. Jednym słowem, Jakub w życiu społecznym nie uznawał tylko pięknych słówek, lecz żądał czynów, świadczących o żywości wyznawanej wiary.

Z dotychczasowych uwag wynika, że Apostoł judeochrześcijan nie poruszył w swym liście sprawy społecznej w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Dla Jakuba sprawa społeczna była w pierwszym rzędzie kwestią moralną. Nie podał nam też biskup jerozolimski żadnych praktycznych wniosków w sprawie lepszego podziału dóbr doczesnych na ziemi. Nie myślał on również o zupełnym usunięciu ubóstwa ze stosunków ludzkich, owszem ubóstwo było dla niego znakiem wybrania na dziedzica królestwa Bożego. Jako praktyczny i doświadczony pasterz zwalczał Jakub w swym liście nie zły podział dóbr ziemskich, ale złe usposobienie wiernych, z którego wynikają niezadowolenia i swary wśród ludzi. O ile zatem nastąpi poprawa duszy ludzkiej, o ile wierni wykorzenią z niej chciwość, ten główny korzeń złego, o tyle zmienią się na lepsze stosunki wśród ludzi, przez co zabraknie wówczas najsilniejszej podniety do walki przesadnej o dobra doczesne.

Jakub pouczył swych czytelników, a zarazem wszystkich chrześcijan, że ubóstwo nie ubliża wcale człowiekowi, ale ono zbliża go nawet do Boga. Biskup jerozolimski wie o tym doskonale i dlatego też każe szanować ubogiego, który u Boga dla swej pobożności ma wielkie znaczenie, podczas gdy bogaci odwracają się zazwyczaj od Stwórcy i jako swe bóstwo czczą mamonę niesprawiedliwości i jej oddają nierozumne i bałwochwalcze hołdy.

Jakub potępił wreszcie w swym liście wielką chorobę świata, której na imię względy ludzkie, względy na osoby bogatych kosztem biednych i Bogu oddanych ludzi. Biednych, zdaniem Jakuba, należy szanować dla ich wartości wewnętrznych, — to zaś w kwestii społecznej jest może najważniejsze, gdyż biedny łatwiej zniesie wszelkie niedostatki w dziedzinie ekonomicznej, ale za to dotkliwie odczuwa brak poszanowania u niego godności ludzkiej.

Sprawa społeczna wtedy dopiero wejdzie na właściwe tory, jeśli bogaci szanować będą ubogich ludzi, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże, i jeśli w duchu wiary przychodzić im będą zawsze z czynną, pełną chrześcijańskiej miłości, pomocą. Jest zaś rzeczą zupełnie jasną i zrozumiałą, że prawdziwa miłość chrześcijańska, której niestety dzisiejszemu społeczeństwu brakuje, nie ścierpi niesprawiedliwości społecznej, ale starać się będzie wedle możności ją usunąć i doprowadzić wszystkie narody i klasy społeczne do zgodnego i harmonijnego współżycia. D. n.

Ks. P. Stach

Lwów

Recenzje

Ks. Dr Piotr Stach, Podróż naukowa do Ziemi św., str. 8—494, Lwów 1936. Nakładem autora. Cena 14 zł.

Pośród wielu książek o Ziemi św., wydanych w ostatnich latach, wyróżnia się najnowsze dzieło Ks. Prof. dr P. Stacha. Jest to sprawozdanie z podróży naukowej do Ziemi św. i Egiptu, zorganizowanej w r. 1935 dla księży przez Pol. Tow. Teol. we Lwowie. Wyzyskując częściowo swe artykuły, umieszczane w r. 1935—6 w „Gazecie Kość.", Autor zamierzył dać współuczestnikom tej wycieczki kronikę wspólnych przeżyć. Stąd książka zawiera wiele szczegółów ściśle osobistych, jak przemówień, listów, wrażeń i uczuć Autora, które nadają dziełu charakter pamiętnika.

Kto jednak, stosownie do charakteru pielgrzymki i tytułu książki, szukać będzie raczej wiadomości naukowych, może je tam czerpać pełną garścią. Liczne, w tekst podróżniczej gawędy wplecione opisy miejsc związanych z Księgami św., pozwolą wymagającemu nawet czytelnikowi zapoznać się dostatecznie z ostatnimi zdobyczami tej trudnej nauki, jaką jest topografia Palestyny. Opisy te cechuje właściwy Autorowi głęboki szacunek dla tradycji oraz delikatność i oględność w stawianiu zarzutów z jednej, bezstronność sądu z drugiej strony; dlatego nadają się one znakomicie jak materiał do wykładów z tej dziedziny.

Na szczególną uwagę zasługują pod tym względem małe studia: o Sodomie (str. 37—9. 294—6), miejscu hołdu Magów (s. 81), miejscu zaśnięcia i grobu NMP. (101—37), św. Szczepanie (137—46), o dominikańskiej Szkole Biblijnej w Jer. (146—65), miejscu domu Kajfasza (Gallicantus, — s. 244—56), miejscu chrztu Chrystusa (280—90), najnowszych wykopaliskach w Jerycho (264—84), wreszcie problem pobytu Eliasza na Karmelu (431 —3). Może nieco za mocno wątpi Autor o położeniu dawnego Kafarnaum na korzyść dzis. Chirbet Minje (str. 109—13), trochę za silnie obstaje za Dżebel Kafse jako „skałą strącenia" (zob. niżej).

Z drobiazgowego, a nawet skrupulatnego charakteru cytat i opracowania podawanych wiadomości wynika, że Autorowi zależało na jak najdokładniejszym podaniu szczegółów; pozwolę sobie zatem zwrócić uwagę na drobne usterki, jakie w czasie czytania tej niezmiernie ciekawej książki zauważyłem: I tak

str. 24: Tel Awiw oznacza dla żydów raczej „wzgórze", niż „miasto" „wiosny" (por. żyd. Palaestina-Fuehrer (Vilna), — Jeroz. 1935, str. 267). — S. 26: Abugosz, czy Abu-Gosz, (por. str. 67).? S. 29: Maat, jak str. 176, a nie Maath. — S. 76 przez omyłkę poda-

no dowrotnie imiona bogów; ma być tak, jak czytamy na str. 168.
— S. 82: mało jest zrozumiały zwrot „kanonicy Marii większej"; dodam, że zarząd bazyliki S. Maria Maggiore w Rzymie w r. 1929 — nic nie wiedział o relikwiach św. Hieronima.
— S. 83: wyrażenie „rajska" Dziewica. — S.94: Tel Aviv poprawić wedle str. 24.
— S. 105: Wbrew zamieszczonemu przez Autora zdaniu ś. p. O. Fonck'a (str. 111) muszę stwierdzić, że właśnie nie przed, ale po zbadaniu ruin Panagia Kapuli w sierpniu 1935 — nie mogę uwierzyć, by N. M. P. umarła w okolicach Efezu!

— S. 138: chyba Vigouroux? — S. 185: wedle str. 213 powinno być „Sachra". — S. 193: ma być Absalom, nie Absalon (p. 2 Sam. 3, 3 i i.). — Uważam dalej, że jaśniej brzmi „Jakób Młodszy" niż latynizm: „J. Mniejszy".—S. 197: W Ain Karim znajduje się jeszcze trzeci kościół Sióstr Św. Różańca. — S. 221: przyznaję, że treść nawiasu „(niemożliwe)", jest za silną, wyraża bowiem tylko moje zdanie osobiste, którego nie chcę nikomu narzucać. — S. 241: wbrew obawom Autora stwierdzam, że w latach 1934—6 byłem z pielgrzymami kilkadziesiąt razy przy samym facsimile sarkofagu „Dawida", — bez żadnych szykan ze strony mahometan, kilka razy nawet w obuwiu! — S. 371: błąd druk. za „Dżenin". — S. 395: nie zgodzę się ani z Czcig. Autorem, ani z ks. prof. drem Dąbrowskim co do lokalizaacji „skały strącenia" (Łuk. 4, 29—30); przemawia mi raczej ze względów terenowych i historycznych opinia O. Lagrange'a (por. L'Evangile de Jésus-Christ, Paris[2] 1928, str 16. 192). — S. 400: Racje filologiczne przeciw Kefr Kenna = Kana są poważne.

Dzieło zdobi 87 zdjęć fotogr., z których większość należy do rzadkich i cennych. Niektóre są bardzo liche (z pocztówek (str. 24, 44, 70 i i. — wreszcie mapka (str. 479), na której można się spierać, czy pisownia: „Hajfa" lub „Kairo" odpowiada lepiej brzmieniu nazwy oryginalnej, niż Haifa i Kair.

Nie chciałbym, by te drobne usterki, które z obowiązku recenzenta wymieniłem, umniejszyły w czyichbądź oczach wartość książki. Będzie ona na długie lata, zgodnie z pragnieniem Autora, kopalnią wiadomości topograficznych, podanych po mistrzowsku z umiarem, dokładnością naukową i jasnością, na którą zdobyć się może tylko długoletni profesor Pisma św. N. Z. i miłośnik Ziemi św.

Kraków. Ks. Dr E. KRÓL.

*
* *

Ks. W. Gronkowski, Współczesność Abrahama z Hammurapim w świetle danych biblijnych, filologicznych i historycznych. Poznań. 1937 str. 45.

Sir Leonard Wooley, Abraham.Decouvertes rècentes sur les origines des Hébreux (tł. z ang.). Paris (Payot) 1936, str. 241.

W związku z ostatnimi odkryciami na Wschodzie wzrasta zainteresowanie osobą Abrahama. Wprawdzie nie możemy się spodziewać, aby odnaleziono dokumenty potwierdzające jego historyczność lub wydarzeń z jego osobą związanych, jednak nie ulega wątpliwości, że rozkopaliska rzuciły niemało światła na warunki historyczne i kulturalne w Ur, dawnej jego ojczyźnie, — Gr. w gruntownej rozprawie rozpatrzył sprawę współczesności Abrahama z Hammurapim, królem babilońskim. O współczesności ich mówiono od dawna, w ostatnich jednak czasach odzywały się także głosy przeczące (Böhl, Jirku, Allbright). Gr. opiera się na biblijnym opowiadaniu (Rodz. 14) o wyprawie czterech królów ze Wschodu przeciwko związkowi pięciu królów w Chanaanie. Wyprawa zakończyła się zwycięstwem królów wschodnich i uprowadzeniem Lota, bratanka Abrahamowego. Wśród królów wschodnich jest wymieniony Amrafel, król Szinear. Jego to właśnie wielu utożsamiało z bab. królem Hammurapim, inni zaś, wysuwając argumenty filologiczne i historyczne, temu przeczyli. Gr. rozpatruje ich argumenty i dochodzi do wniosku, że argumenty ostatnich są nieuzasadnione. Najpoważniejszą przeszkodą, można powiedzieć, do utożsamienia była w imieniu Amrafel końcówka 1, której w imieniu Hammurapiego nie ma śladu. W sprawie tej wysuwano różne tłumaczenia, za najlepsze jednak należy uważać Burrows‘a, który sądzi, że końcówka 1 pochodzi z języka churricko-hetejskiego. Imiona churrickie (hetejskie) mają często na końcu 1, np. Mitrasil, Hattusil, a nawet babil. Gilgamesz po churricku — Gilgameszul. Biblijna, to jest hebrajska wymowa Amrafel może pochodzić z churrickiej. Tożsamości Amrafel-Hammurapi ze względów filologicznych nic dzisiaj nie stoi na przeszkodzie, a tym samym współczesności Hammurapi‘ego z Abrahamem. Względy też historyczne za nią przemawiają. O latach panowania Hammurapi‘ego nie ma jeszcze zupełnej pewności, ale na ogół przyjmują, że panował w XX w. (prawd. 1947—1905 lub 1955—1913); na podstawie zaś danych biblijnych można przyjmować, że Abraham urodził się ok. 2000 r. Danie dokładnych dat napotyka jeszcze trudności, ale twierdzenie, że jeden i drugi żyli w XX wieku, a więc współcześnie, nie może być z tego powodu kwestionowane.

Rozprawa Gr. zasługuje na specjalną uwagę, jako praca solidna, w argumentacji mocna i rzeczowa, a pod względem metodycznym mogę ją wskazać jako przykład dla naszych pracowników. Zwrócę uwagę na niedokładność, która zakradła sę na str. 1 w uwadze: pomnik Hammurapi‘ego został zabrany z Sippar do Su-

zy w XII w. przez Szutruk Nahhunte elamickiego za czasów króla bab. Zamame-szum-iddina, a nie za czasów Nabuchodonosora 1.

L. Woolley, zasłużony badacz wykopaliskowy w Ur, nie raz jeden mówił w swych sprawozdaniach o osobie Abrahama. W ostatniej swej pracy, poświęconej specjalnie osobie patriarchy, uznaje w zasadniczych rysach wiarogodność opowiadania biblijnego o Abrahamie, przyjmuje współczesność jego z Hammurapim, jednak o tożsamości jego z Amrafelem biblijnym wątpi. Poprzez ruiny i zgliszcza Woolley usiłuje zrekonstruować wygląd i stan miasta Ur w czasach Abrahama t.j. w XX w., opisuje życie kulturalne i religijne mieszkańców. Opis świątyń, poświęconych głównemu bogu miasta, i licznych kaplic ulicznych, szkół i sklepów, odtworzenie życia mieszkańców jest nader barwne i interesujące Sumerowie, mieszkańcy Ur, utracili swą niezależność przed dwoma wiekami. Panują nad nimi królowie Larsy, a potem babilońscy semici. Element semicki jest coraz liczniejszy. Mieszkańcy są politeistami, czczą główne bóstwo pod nazwą Nannar (semickie Sin) — bóstwo księżyca, a obok niego liczny poczet bogów i bogiń. Rodzina Abrahama jest również politeistyczna, on sam w swej młodości czcił także wielu bogów. Był jeszcze politeistą, gdy z Ur wywędrował do Harran. Gdy natomiast opuszczał Harran, aby się udać do Chanaanu, Abraham stał się wyznawcą jednego Boga. W jaki sposób nastąpiła ta zmiana i nawrócenie Abrahama? To zagadnienie w pracy W. budzi największe zainteresowanie. Niestety, wyjaśnienie W. należy uznać za bezpodstawne. Stwierdził on w wielu domach prywatnych w Ur, i to tylko przez krótki względnie okres (XXII—XX w.), istnienie prywatnych „kaplic", które jednocześnie były rodzinnymi grobami. Gdy oprócz małych figurek (terafim) nie odnaleziono w nich żadnych wyobrażeń bogów, W. przypuszcza, że mieszkańcy Ur, oprócz bóstw miejscowych, czcili jeszcze bóstwa, które specjalnie opiekowały się daną rodziną (rzymskie lares). Te rodowe bóstwa opiekuńcze szły razem z danym rodem, gdy lokalne bóstwa miały władzę tylko nad miastem lub państwem. Gdy rodzina Abrahama przeniosła się do Harran, nic w kulcie się nie zmieniło, ponieważ w Harran taksamo czczono bóstwo Nannar. Natomiast podczas podróży i w Chanaanie bóg ten nie miał władzy, Abrahamowi pozostawał bóg rodowy, którego kult był prawdopodobnie bezobrazowy. Bóg ten rodowy stał się z czasem bogiem całej grupy Abrahamowej, bogiem jedynym, który później będzie znany pod nazwą Jahwy.

Naturalistyczne to wyjaśnienie powstania wiary monoteistycznej należy uznać za nieuzasadnione. W tłumaczeniu swym W. przyjmuje kilka założeń, które są niepewne lub nawet błędne.

Niepewne np. jest istnienie u Sumerów kultu opiekuńczych bóstw rodowych. Dlaczego kult taki miałby trwać tylko przez krótki czas tj. przez dwa wieki? Błędne ponadto jest twierdzenie, iż bóstwa nie przenosiły się z miejsca na miejsce i do innych krajów. Rozkopaliska stwierdzają np. kult bóstw babilońskich w innych krajach poza Babilonią. Gdyby Abraham był wyznawcą Nannara i innych bóstw sumeryjskich, a jednocześnie czcił bóstwo rodowe, to w Chanaanie byłby pozostał ich czcicielem, jak był nim w Harran. Bóstwa nie opuszczały swych wiernych. Nawrócenie Abrahama, jeśli była tego potrzeba, musiało się dokonać zgoła inaczej. Bóstwa rodowe nie mogły być genezą wiary w Jednego Boga, Stwórcę i Pana świata.

Ks. Józef Archutowski.

*
* *

Księga Psalmów z języka hebrajskiego na nowo przełożona i z tłumaczeniem polskim z 1632 r. porównana. Przełożył Ks. Jan Szeruda. Warszawa 1937 (Bryt. i zagr. Tow.).

Przez trzy wieki protestanci polscy używali Psałterza z Biblii Gdańskiej (1632). Tekst jego był też stale wydawany przez Tow. biblijne. Tekst ten stary wymagał gruntownej rewizji zarówno z powodów językowych jak też wskutek wad samego przekładu, który jest nieraz niejasny, ciężki i nieścisły. Pracy tej podjął się J. Szeruda, prof. Pisma św. na wydziale protest. Uniw. Warsz. W art. „Uwagi do nowego przekładu polskiego z 1937 r. „(odb. z Rocz. Teol. t. II), tłumacz opowiada, że sprawą przekładu psalmów interesował się oddawna, że początkowo chciał opracować i przerobić tekst Psałterza Biblii Gdańskiej, ale, gdy okazało się, że rewizja zmieniła tekst wielu psalmów do niepoznania, postanowił zabrać się do nowego zupełnie przekładu. Tłumacz zdawał sobie dobrze sprawę z trudności przy przekładaniu Psałterza, bo jako księga religijna wymaga on innego traktowania aniżeli dzieła literackie. Mogę jednak powiedzieć, że zdołał wszelkie trudności pokonać. Stwierdza sam, że w nowym przekładzie starał się zachować charakter księgi religijnej, i to nie tylko w odniesieniu do treści, ale także do tendencji, — a ujawnia się to przede wszystkim w doborze odpowiednich wyrazów polskich, oddających myśl religijną autorów; że przekład jest wierny t. j. trzymał się wiernie tekstu hebrajskiego, dbając przy tym bardziej o wierne oddanie myśli psalmu, aniżeli o dosłowne i niewolnicze przełożenie. Częste t. zw. hebraizmy zostały w znacznej mierze usunięte, ale nie całkowicie. Sprawa wierności tekstu wiąże się ściśle ze sprawą autentyczności. Wiemy, że tekst psalmów jest bardzo skażony. Wystarczy porównać teksty, które dwukrotnie w Psałterzu są podane. Wskutek skażenia w tekście dzisiejszym (masoreckim) jest nie mało

nonsensów, które należałoby usunąć. Wiem, że niektórzy krytycy idą za daleko w poprawianiu tekstu masoreckiego, ale umiarkowane poprawianie tj. jeśli skażenie jest widoczne, uważam za pożądane. Po wielu już próbach zadanie to nie przedstawia dzisiaj wielkich trudności, a usunięte byłyby takie teksty, jak „dopokąd cześć moja lżona będzie" (4, 3), „poganie zginęli z jego ziemi" (10, 16), „głos Pański sprawia, że z bólem rodzą łanie" (29, 9), etc. Mogłem stwierdzić pewne zmiany w przekładzie, ale sądzę, że zmian tych jest za mało.

Podkreślić należy jasność przekładu. Niekiedy Tłumacz dodawał do tekstu wyrazy, aby go uczynić bardziej zrozumiałym. Tekst polski cechuje ponadto prostota, czystość i poprawność języka; język jest dzisiejszy, ale bije z niego ton uroczysty, pewien majestat, idący zgodnie w parze z treścią podniosłą. Są też zachowane archaizmy, ale na ogół są one zrozumiałe i nie rażą W stosunku do Biblii Gdańskiej, sądzę, przekład obecny jest bez porównania lepszy, zarówno pod względem wierności i krytyczności, jak też językowym. **Ks. Józef Archutowski.**

*
* *

Abraham Heschel: Die Prophetie. O istocie proroctwa. Kraków, Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1936, 8-o, str. VI—194.

Prace, wydawane nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, zwłaszcza w zakresie orientalistyki, budzą zrozumiałe zainteresowanie, i są niejako dowodem naszej współpracy w kwestiach wschodnich z tak dalece już posuniętą nauką na Zachodzie.

Książka A. Heschla, wydana jako nr 22 prac Komisji Orientalistycznej, celem usunięcia wszelkiej niepewności na temat treści, otrzymała w egzemplarzach przeznaczonych dla Polski podtytuł: O istocie proroctwa, wzbudzając zainteresowanie, że idzie tu o kwestię biblijną.

Autor nie idzie utartym szlakiem. Odkrywa w istocie proroctwa coś nowego. Przebrnąwszy mgławicę terminologii współczesnej filozofii niemieckiej (prawdopodobnie niektóre myśli zaczerpnął p. Heschel pośrednio od Husserla) dowiemy się w końcu, że istotę proroctwa stanowi zdarzenie (Ereignis) dwuwartościowe (Wendung i Richtung), a ponieważ pochodzi ono od transcendentu wpływającego na dane indywiduum ludzkie (proroka) w sposób specyficznie patetyczny, mamy zatem do czynienia z antropotropizmem, uwybitniającym się właśnie w patosie. Bóg Izraela przemawia do proroka tonem podniosłym, uczuciowym, w człowieku-proroku uczucia Boże znajdują analogiczny oddźwięk (sympatia). Teoria opiera się na analizie proroków z przed wy-

gnania (str. 57—97), by w końcu zostać podniesioną do godności systemu (die patetische Theologie, str. 127—183).

Układ tezy jest bardzo interesujący: na każdej niemal stronie p. Heschel uderza czytelnika nowymi, błyskotliwymi twierdzeniami, które świadczą o wielkiej erudycji w zakresie psychologii i filozofii religii.

Jeśli idzie o egzegezę katolicką, to ta nie wiele z książki odniesie korzyści. Smutne, że autor ograniczył się niemal do źródeł niemieckich, bez uwzględnienia obszernej bibliografii francuskiej lub angielskiej. Może zawiniło tu samo założenie autora, pragnącego zjawisko proroctwa wytłumaczyć według modły jednego systemu filozoficznego. Mimo to, dziwi nas brak w ogóle wzmianki o św. Tomaszu z Akwinu, którego opinie o istocie proroctwa mógł był autor poznać choćby ze współczesnym nam komentarzem w dziele M. A. Van den Oudenrijn'a (Nebuah. De prophetiae charismate), poruszającym też wiele innych kwestyj, zaczepionych przez autora. To też konkluzje autora stoją daleko w tyle od doktryny katolickiej. Np. twierdzenia, zawarte na str. 115 lub 128, do których autor dochodzi tak żmudną drogą, o wiele jaśniej ujął św. Tomasz (2—2, 172, 1; 173, 2ss.).

Głoszona przez p. Heschla teologia patetyczna napotyka jeszcze na tę nieprzezwyciężoną przeszkodę, iż trudno w ogóle znaleźć jej punkt oparcia: jeśli byśmy zgodzili się częściowo na patos Jeremiasza (z innych oczywiście powodów a nie, że „cum hoc ergo propter hoc"), to zupełnie nie możemy go dostrzec u Izajasza, nie mówiąc już o tym, że autor nie wszystkich proroków uwzględnił w swoim studium.

Teoria patosu ma być przeciwstawieniem teorii ekstazy. I znowu szkoda, że autor nie zaznajomił się z poglądami katolickimi na ten temat. Wprawdzie egzegeza katolicka ciągle oczekuje jeszcze wyczerpującej pracy o ekstazie biblijnej, ale uwzględnienie dzieła O. Van den Oudenrijn'a lub studia Lhermitte'a i Maquart'a dałyby p. H. na istotę ekstazy pogląd nieco jaśniejszy i nie czytalibyśmy oklepanych frazesów racjonalistów na str. 19 i 25, nawet jeśli idzie o proroków zawodowych, co do których egzegeci katoliccy nie są zgodni (por. Ricciotti, Desnoyers, Junker). Jeśli zaś chodzi o ekstazę proroków z powołania, to i egzegeci katoliccy ją wykluczają (por. E. Tobac — J. Coppens, Les prophètes d'Israël, I, p. 58).

Nie mówimy już o innych błędnych ujęciach autora, niekatolika. Szkoda, że praca, poruszająca temat tak ciekawy, z powodu błędnych założeń i fałszywych interpretacji tekstów pozostanie w dziedzinie subiektywnych autorowi dociekań filozofii przy psychologii religii.

Warszawa. **O. E. Gliński O. P.**

Ks. Arcybiskup J. Teodorowicz, Herold Chrystusa na tle epoki. Poznań. Księg. św. Wojciecha. 1937, str. 260.

W trzecim tomie **Żywota Jezusa.** Dost. Autor po przedstawieniu tła historycznego czasów Chrystusowych mówi o św. Janie Chrzcicielu. Tło historyczne obejmuje cztery punkty: pełnia czasów (stosunki polityczne), partie żydowskie, apokaliptyka żydowska i mesjanizm. O sprawach tych jesteśmy od czasów E. Schürera coraz dokładniej pouczani. Ostatnio zaś O. J. Lagrange (Le Judaisme avant J. Chr. Paris 1931) i P. Bonsirven (Le Judaisme palest. 2 t. Paris 1935 r.) dali doskonały i wszechstronny obraz stanu jak też pojęć i aspiracji narodu żydowskiego w czasach Chrystusowych. W pracy swej X. Arcybiskup nie daje rzeczy nowych, nieznanych, opiera się na badaniach dotychczasowych, które jednak ujmuje syntetycznie i dość oryginalnie. W przedstawieniu ich jest pewien umiar, a nawet niekiedy skąpość, co tłumaczę obawą, aby w dalszych tomach nie było zbyt licznych powtarzań. Sądzę jednak, że rzecz o apokaliptyce żydowskiej winna być już tutaj obszerniej omówiona, gdyż dla poznania ówczesnych pojęć i aspiracji jest ona pierwszorzędnym źródłem. Jest to wprawdzie gąszcz, przez który nie łatwo się przedrzeć, ale wielu czytelników nie ma lub słabe tylko ma o niej pojęcie.

Obraz pojęć żydowskich o Królestwie mesjańskim i Mesjaszu zasługuje na specjalną uwagę, gdyż poznanie ich wytłumaczy, dlaczego Żydzi nie przyjęli Mesjasza. Oto dawne pojęcia o Mesjaszu i Jego Królestwie, jakie było głoszone przez proroków, zostały przez apokaliptyków żydowskich zniekształcone i spaczone. Tu i ówdzie zachowały się niektóre rysy, świadczące o nadprzyrodzonym charakterze Mesjasza, ale na ogół apokaliptycy więcej mówili o czysto ziemskim charakterze Mesjasza, jako wojowniku, który uwolni naród od jarzma wrogów. Na zmianę tę wpłynęły warunki polityczne, a nie mniej przyczyniły się aspiracje nacjonalistyczne, które zamykały oczy na rzeczy wyższe, i kazały myśleć o szczęściu tylko ziemskim.

Bardzo dobre są też uwagi, w których Dost. Autor wykazuje bezpodstawność twierdzeń niektórych autorów, jakoby apokaliptyka i aspiracje mesjańskie żydowskie miały bezpośredni związek i wpłynęły na powstanie świadomości mesjańskiej w duszy Jezusa Chrystusa. Apokaliptyka żydowska i Ewangelie — to dwa różne światy. Jezus Chrystus Ewangelij jest zaprzeczeniem Mesjasza żydowskiego w pismach apokryficznych.

W przedstawieniu herolda Chrystusowego Dost. Autor jest znowu sobą tj. ujawnia całą moc ducha i bogactwo swego pióra, jak na to zasługuje ten największy między narodzonymi z niewiast i prorok Najwyższego. W żywych i mocnych, a psychologicznie

wiernych obrazach przedstawia jego działalność od wystąpienia nad brzegami Jordanu aż do śmierci męczeńskiej, dając zarazem wyjaśnienia zagadnień z działalnością tą związanych, jak np. charakteru chrztu Janowego i zależności od ablucji Esseńczyków, o roli św. Jana, jako poprzednika Mesjasza, o stosunku Chrystusa Pana do jego nauczania, etc. Na podkreślenie też zasługują piękne uwagi o życiu wewnętrznym św. Jana, które uważa za pierwszy zarys mistyki chrześcijańskiej. — Ciekawe i oryginalne jest wyjaśnienie celowości i charakteru deputacji, którą św. Jan wysłał z więzienia do Chrystusa Pana z zapytaniem: „Ty jesteś, który masz przyjść, czy też innego czekamy"? Pytanie to możnaby rozumieć, jakoby św. Jan wątpił o mesjańskim charakterze Chrystusa, to jednak sprzeciwia się dawnemu jego postępowaniu, kiedy mianowicie wskazywał na Chrystusa, jako na baranka, który gładzi grzechy świata. X. Arcybiskup sądzi, że pytanie Janowe miało charakter urzędowy: jako prorok św. Jan był przedstawicielem synagogi i spełniał rolę trybunału, przed którym Mesjasz winien był się uwierzytelnić. W tym też znaczeniu Chrystus Pan zrozumiał jego słowa i w odpowiedzi swej powołał się na cuda, które miały świadczyć, że Ojciec Go posłał. (Jan 5, 25). Na urzędowe pytanie — urzędowa odpowiedź.

Ks. J. Archutowski.

* * *

J. M. Vosté, De Passione et morte Jesu Christi, Romae, 1937, p. 398.

Liber hic est tertius tomus publicationis, cui titulus „Studia Theologiae Biblicae Novi Testamenti", quam Clarissimus professor Athenaei Angelici in Urbe et Pontificiae Commissionis Biblicae Consultor in lucem edere coepit anno 1933[1]). Opera P. Vosté, tum ea, quae orientalia studia in communi respiciunt, tum quae Novi Testamenti quaestiones potissimum dilucidant nimis nota esse arbitror, quam ut longius in iis immorari oporteat. Nuper editus liber de Processu et Passione Christi omnibus excellit qualitatibus, quibus et alia celeberrimi huius scriptoris opera fulgent: perspicuitate scilicet doctrinae, admirabili copia fontium (bibliographiae), omnibus denique, quae a recenti scientia biblica postulantur.

Opus P. Vosté, de quo sermo est, quattuor constat partibus praecipuis, quarum quaevis monographiam distinctam constituere posset: De Agonia Jesu Christi in horto Gethsemani (p. 10—56), De proditione Judae Iscariotae (p. 57—106), De iudicio et con-

---

[1] Cfr. De Conceptione virginali Jesu Christi, Romae, 1935 et De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu, Romae, 1934.

demnatione Jesu Christi (p. 107—230), De via crucis et morte Christi (p. 231—374). His praecedunt animadversiones quaedam generales seu Praeambula Passionis Christi (p. 1—6).

Id maxime in operibus P. Vosté attentione dignum est, quod nullum ex systematibus seu sententiis doctorum in rebus biblicis nostrorum temporum eum fugere potest. Disserit itaque de sententiis mythicis variae denominationis (J. M. Robertson, A. Drews, W. B. Smith, P. L. Couchoud) necnon de iis, qui sequuntur s. d. Formgeschichtliche Methode. Immo aliquando sermonem instituit de opinionibus, quae videntur silentio potius praetereundae, uti prorsus blasphemae. Sed P. Vosté nullam hypothesim praetermittendam existimat; quod si forte, ob nimis aberrantes opiniones quorundam, gravis et quieta narratio rumpitur aliquando vehementi et arguta animadversione, non est culpae auctoris tribuendum. Sic e. g. Venerabilis Auctor scribit de opinione Binet — Sanglé: „Medicus psychiatra, officio semper detentus in manicomio ille videtur affectus clientelae suae infirmitate: unde tantum valent eius elucubrationes et conclusiones, quantum valent somnia verbaque stultorum“ (p. 33). Ut planus et apertus evadat P. Vosté in omni fere quaestione apud doctos agitata determinatam attitudinem assumit, propriamque aperit sententiam. Ita e. g. summa vi opponitur, adductis etiam multis argumentis infirmantibus, exegetis, qui, ut Cornely, Knabenbauer, Belser, Meinertz alique, „nulla exegetica ratione valida nisi, sed magis sensu vel cordis affectu impulsi“ (p. 67) negant Judam adfusse Coenae Eucharisticae cum aliis apostolis usque ad finem, simulque cum aliis Sacram Communionem sumpsisse. Similiter procedit Auctor in re magni momenti de concordanda narratione S. Mathaei (27, 3—10) cum iis, quae Actus Apostolorum (1, 16—19) de morte Judae referunt. Conclusio, quam hac in re praeeuntibus Knabenahauer, Buzy, Strack-Billerbeck proponit, revera videtur optimis niti rationibus (p. 71). Inde tamen non sequitur P. Vosté ad omnes difficultates S. Scripturae promptum ac facile responsum habere. E contra, non raro ipse compulsus est fateri difficilem esse solutionem quorundam locorum. Cum itaque omnibus perpensis in casu expulsionis mercatorum e templo Auctor concludit: „Igitur undequaquae oriuntur dubia in questione hac, quae adhuc sub iudice est“ (p. 3, nota) merito possumus credere, nullam interim planiorem explicationem huius eventus haberi posse. Immo oportet hanc opinionem comparare cum omne dubium excludenti persuasione e. g. E. Levesque[1]) „Mais on ne peut guére raisonnable-

[1] Nos quatre évangiles leur composition et leur position respective, Paris[4], 1923, p. 62 sq.

ment soutenir cette répétition", ut intellegatur quam caute P. Vosté ad suas conclusiones deveniat.

Non est pariter praetereundum, quod multae ex quaestionibus a Clarissimo Auctore tractatis ad eas pertinent, quae nunc maxime a doctis agitantur, immo ad usum multum conferunt: capita „Historicitas proditionis Judae" (p. 81—90) et „De motivo proditionis Judae" (p. 91—100) ob quaedam tentamina restitutionis Judae in famae et honoris gradum, tentamina, quae utique cum plausu recepta sunt a proceribus communismi in Russia, speciali attentione digna sunt.

In longe maiore parte operis disserit P. Vosté de processu Christi, tum coram Synedrio judaico, tum coram magistratibus Romanis (p. 107—189). Omnes hac in re disquisitiones, ut constat, praecedi debet explicatio, quaenam fuerit potestas iuridica Synedrii tempore Christi. Auctor diligenter scrutatur varias opiniones ad rem pertinentes, maxime autem probabilem putat sententam propositam a Mommsen, Marquardt, Schürer, Billerbeck, Lagrange aliisque, qui arbitrantur Synedrio ius fuisse processus instituendi, sed capitalis sententiae executionem a magistratuum Romanorum consensu pendere, ac per illos tantum exsequi potuisse. Quod optime consonat non solum cum verbis Evangelii S. Joannis (18, 31) „nobis non licet interficere quemquam", sed cum eo, quod arbitrante Schürer etiam ex narratione synopticorum immediate sequitur [1]).

Totum processum, sicut religiosum coram Synedrio, ita etiam politicum coram tribunali Romano, P. Vosté commentatus est copiose ac accuratissime, nullam praeteriens quaestionem, quae aliquem etsi tenuem nexum cum re principali habeat. Topographia, temporis ordo in collocandis singulis processus eventibus, rationes historicae, iuridicae, theologicae in debito gradu cum uniuscuiusque vi et auctoritate congruente, ab Auctore considerantur et plus minusve longe evolvuntur. In ultima autem qualificatione mortis Christi prouti „homicidi iuridici" (p. 189) convenit Auctor non solum cum multis exegetis catholicis et protestantibus, sed etiam cum opinionibus, quas sibi efformarunt historici iuris, ut F. Doerr, R. Mayr et alii.

Si tamen liceret quasdam animadversiones, hanc partem operis spectantes iudicio Auctoris proponere, revocare vellem in memoriam iuridicos papyros publicatos a Mitteis [2]), quos adducere opportunum arbitrarer, si non ad confirmandam sententiam

---

[1] Cfr. Geschichte des jüdisches Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig [4], 1907, 2 p. 261.

[2] Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde. Iuristischer Teil, Leipzig — Berlin, 1912, 1 p. 1-22; 2 p. 1-55.

Mommsen, ad confutandas saltem conclusiones, quas W. Husband ex his papyris deducit[1]). Praeterea secundum P. Vosté „a priori probabilius est concilium iuridicum proprie dictum et officiale, habitum esse mane, prout refert Lucas, tacens de illo nocturno illegali neve definitivo" (p. 116). Attamen ex descriptione Mathaei et Marci satis clare videtur sequi proprie dictum processum locum habuisse noctu, in concilio vero mane coadunato sermonem potius fuisse de exequenda sententia iam pridem lata[2]). Lucae ceteroquin narratio referri videtur ad ea quae in utroque conventu tribunalis iudaici acta et decreta sunt. Testium in processu iudaico productio, tam diversa ratione ab ea, quae in processu romano intendebatur, facta, multam affert lucem textui evangelico[3]), proindeque declaratio huius rationis non parum conferre poterit commentario, quem Clarissimus Auctor exhibet in p. p. 122 et sq. Denique, ut ait P. Vosté „Inter synedros ipsos forsitan quidam favebant Jesu Nazareno dissentientes ab aliis" (p. 129 sq.). Sine dubio verba haec ratione Joseph ex Arimathea vera sunt, sed in casu de quo agitur, attendi non debent, cum teste Marco (14, 64) sententia unaminiter prolata est. Non est, puto, cur indicem animadversiones has a me factas esse ob summum momentum, quod pro exegesi catholica habet liber Clarissimi Auctoris. Unaminis sententia e. g. (si haec norma Mišnae vim tempore Christi habebat) parit quaestionem de novo defectu formae processus ante tribunal iudaicum[4]).

In extrema parte operis agit P. Vosté de Via Crucis et morte Christi. Tum ea, quae archaeologiam spectant, tum quae ad theologiam pertinent in elucubrationibus Clarissimi Auctoris talem doctrinae speciem prae se ferunt, ut etiam in re versatis magnam utilitatem afferre possint. Quae e. g. Simonis Cyraenei personam attinent, profunda perscrutatio verborum Christi in cruce pendentis, explicatio tenebrarum tempore mortis Christi occurentium (qua in re P. Vosté sententiam M. J. Lagrange sequitur[5]) omnia haec ornate ac cum vigore conscripta animos legentium tenent.

Ultimum tandem caput „De vi redemptoria mortis Christi" merito praecipuarum quaestionum Redemptionem spectantium summa haberi potest. De conclusionibus theologicis sollicitudo, totum

---

[1] The Prosecution of Jesus. Its date, history and legality, Princeton, 1916, p. 149 sq.

[2] Cfr. J. E. Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg i B[2], 1913, p. 302

[3] Cfr. H. L. Strack, Sanhedrin — Makkoth. Die Mischnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren, Leipzig, 1910, p. 15-17.

[4] Cfr. Sanhedrin 4, 1 (Strack 12, 14*): praeterea Gemara, Sanhedrin 17a.

[5] Évangile selon saint Marc, Paris[4], 1929, p. 432.

pervandens opus, in hoc praesertim ultimo capitulo singularis prorsus apparet, et in omni fere versu insignem ostendit magistrum, theologiae S. Thomae consultum, Auctorem scilicet commentarii ad III-am partem Summae Theologicae: De mysterio Verbi Incarnati [1]).

Opus igitur P. Vosté, si cum aliis de hac materia iam publicatis comparatur, insignem ac sine dubio primum tenet locum. Fas est proinde dicere librum hunc tum studiosae iuventuti tum etiam professoribus tamquam vera Summa de Passione et Morte Christi longo adhuc tempore inserviturum esse.

Varsoviae. **Eugenius Dąbrowski.**

[1] Cfr. Commentarius in Summom Theologicam S. Thomae, Romae, 1934-1935.